

Literarische Berichte und Anzeigen

Germanische Religion, Sachsenbekehrung und frühmittelalterliches Christentum.

Von Walter Baetke,
Leipzig, Kaiser-Wilhelm-Straße 73.

Wenn man sich die großen Fortschritte vergegenwärtigen will, die die germanische Religionswissenschaft in den letzten Jahrzehnten gemacht hat, so braucht man nur die neueste große Darstellung der germanischen Religion aus der Feder des holländischen Gelehrten Jan de Vries¹⁾ zu vergleichen mit der „Germanischen Mythologie“ von E. Mogk in Pauls Grundriß der germanischen Philologie, die sie zu ersetzen bestimmt ist. Es ist nicht nur der grundsätzliche Schritt von der Mythologie zur Religion — auch Mogk hat das Religiöse im eigentlichen Sinne nicht ausgeschlossen, sondern auch die geschichtlichen Nachrichten und den Kult behandelt. Aber es fehlte die Einsicht in den grundlegenden Unterschied zwischen Mythologie und Religionsgeschichte, der bei de Vries der Bewertung des Quellenmaterials zugrunde liegt. Nun sind ihm hierin gewiß deutsche und skandinavische Forscher vorangegangen, und de Vries wägt ihre Verdienste in dem lehrreichen Abschnitt über „die Geschichte der Forschung“ gerecht ab, aber sein Buch führt auch über diese Vorarbeiten hinaus, indem es zum ersten Male das Ziel aufstellt, auf Grund der Ergebnisse der philologischen und archäologischen Forscherarbeit zu dem Kern der germanischen Religion vorzudringen und eine wirkliche Glaubensgeschichte zu schreiben. Dieser Gesichtspunkt ist für eine Religionsgeschichte nicht nur fruchtbarer als mythologische, soziologische und philosophische Betrachtungen, sondern er ist im Grunde der einzig mögliche. Allerdings wird man die Früchte dieser veränderten Einstellung erst nach dem Erscheinen des 2. Bandes ernten können, der die Religion der Nordgermanen behandelt; denn in der Einteilung des Stoffes hat sich de Vries leider dem Helmschen Verfahren, den südlichen von dem skandinavischen Bereich zu trennen, angeschlossen; ja er folgt ihm soweit, daß er auch den Glauben bei den einzelnen deutschen Stämmen gesondert behandelt. Das Unglückliche dieses Verfahrens zeigt sich schon darin, daß es sich gar nicht konsequent durchführen läßt und auch de Vries es nur für die letzten Jahrhunderte des Heidentums, nicht aber für die römische Zeit anwendet und auch hier nicht auf die Kulturnachrichten,

1) Jan de Vries, „Altgermanische Religionsgeschichte“ Bd. 1: Einleitung. Die vorgeschichtliche Zeit. Religion der Südgermanen. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter u. Co. 1935. RM. 9.—.

obwohl auch diese nur für die einzelnen Stämme vorliegen. Diese räumliche Einteilung des Stoffes ist aber nur eine Folge des Prinzips, die einzelnen zeitlich aufeinanderfolgenden Perioden voneinander zu trennen, die nach der Ansicht von de Vries — auch hierin zeigt er sich als Nachfolger Helms — jede in sich ein geschlossenes System bilden. Diese Fächerung beruht, wie mir scheint, auf einer Verkennung der Gesetze geistes- und religionsgeschichtlicher Entwicklung. In Wirklichkeit ist es ganz unmöglich, eine Periode, wie z. B. die römische Zeit „nur aus sich selbst heraus“ zu erfassen; wenn man mit diesem Prinzip Ernst machen wollte, was de Vries selbst nicht tut, so würde man nur einen sinnlosen Trümmerhaufen neben den andern legen können. Aber auch so wirkt es sich verhängnisvoll aus, indem es den Forscher hindert, das südliche Material voll auszuwerten; dies ist nur bei einer Zusammenschau des ganzen germanischen Bereichs möglich, die mit einer Anerkennung der räumlichen und zeitlichen Besonderheiten durchaus vereinbar ist. Wenn de Vries selbst es für notwendig erklärt, „die Aussicht auf die altnordischen Verhältnisse offen zu halten, wenn wir das religiöse Leben der Kontinentalgermanen einigermaßen verstehen wollen“, so nutzt doch dieses theoretische Eingeständnis wenig, wenn man daraus nicht die nötigen Folgerungen zieht. Wie dürftig ist so z. B. das Bild geraten, das hier im ersten Band von Wodan entworfen wird! Überhaupt konnte de Vries — das liegt in der Natur der Sache — auf diesem Wege nicht weit über Helm hinauskommen. Auch in der Überschätzung so zweifelhafter Quellen wie z. B. der römischen Votivsteine bleibt der Verf. hinter seinem im übrigen so fortgeschrittenen Standpunkt zurück. Der Hauptwert des 1. Bandes liegt daher zweifellos in der die neueste Forschung berücksichtigenden, aber auch kritisch abwägenden Ausschöpfung der vorgeschichtlichen Quellen und in den grundsätzlichen und methodologischen Ausführungen. Hier nun erscheint mir besonders wertvoll die Kritik an der religionsgeschichtlichen Verwertung des volkskundlichen Materials und der ihr zugrunde liegenden evolutionistischen Betrachtungsweise. In diesem Punkte ist von der Religionsgeschichte schon früher viel gesündigt worden. Wenn man aber sieht, wie unbekümmert eine gewisse Forschungsrichtung in dieser Hinsicht heute zu Werke geht — Bücher wie die von Höfler und Ninck²⁾ belegen das in verschiedener, aber gleich bedenklicher Weise —, so kann man de Vries für seinen auf gesunde geistesgeschichtliche Einsicht begründeten Hinweis, daß in der Volksüberlieferung nur eine sehr trübe Quelle für die Erkenntnis des germanischen Heidentums fließt, nicht dankbar genug sein.

Ein endgültiges Urteil über sein Buch kann natürlich erst nach Erscheinen des 2. Bandes gefällt werden. Nach den Hoffnungen, die die

2) Martin Ninck, „Wodan und germanischer Schicksalsglaube“, Eugen Diederichs, Jena 1935.

im ersten erkennbare religionswissenschaftliche Grundeinstellung des Verf. ebenso wie die zahlreichen besonders in dem F. F. Communications erschienenen Vorarbeiten zur skandinavischen Religionsgeschichte erwecken, kann man nur wünschen, daß der Abschluß des Werkes nicht mehr allzulange auf sich warten lassen möge.

Während de Vries das gewaltige Quellenmaterial auf Grund langjähriger Forschungen und selbständiger Verarbeitung in z. T. völlig neuer Schau darbietet, bildet die unter dem gleichen Titel erschienene Schrift von Carl Clemen³⁾ mehr einen großen zusammenfassenden Forschungsbericht. Sie trägt auch ihren Titel insofern nicht ganz mit Recht, als sie weniger eine Geschichte als einen systematischen Überblick über die Erscheinungen der germanischen Religion gibt. Es bedeutet keine historische Darstellung, wenn zunächst die sogenannte niedere Mythologie und dann der Götterglaube und in dem Abschnitt „Religiöses Verhalten“ der Zauber vor dem Kult behandelt wird. Die Meinung, daß jene „primitiven Elemente“ die ältesten seien, beruht auf einer unberechtigten religionsgeschichtlichen Auffassung, deren Anwendung auf die germanische Religion das Bild derselben verfälscht. Es entspricht dieser Auffassung, wenn der Verf. mit F. R. Schröder, Mogk u. a. den Volkssitten und -bräuchen eine viel zu große Bedeutung für die Rekonstruktion der germanischen Religion beilegt; alles was z. B. über germanische Fruchtbarkeitsriten und Vegetationsgötter ausgeführt wird, schwebt in der Luft, weil die Berechtigung, aus mittelalterlichen und gegenwärtigen Fastnachts- und Frühjahrsgebräuchen Rückschlüsse auf die germanische Religion zu ziehen, durchaus zweifelhaft ist, erst recht, wenn es sich um asiatische, afrikanische oder indianische Bräuche handelt; diese von Cl. angeführten Analogien müssen in der Tat als „ebenso kühn wie überflüssig“ (S. 87) abgelehnt werden. Auch aus der Unterscheidung zwischen Religion und Mythologie werden nicht alle notwendigen Folgerungen gezogen. Wenn der Verf. sich in diesen Punkten den alten Darstellungen der germanischen „Mythologie“ allzusehr anschließt, so steht das in gewissem Widerspruch zu der sehr besonnenen und nüchternen Beurteilung des Quellenmaterials, die sein Buch im übrigen auszeichnet. Dadurch, daß die Darstellung in die Form einer kritischen Auseinandersetzung mit den herrschenden Lehrmeinungen und einzelnen Forschungsergebnissen über die germanische Religion gekleidet ist, eignet sie sich gut als Leitfaden zur Einführung in die mannigfachen Probleme, die uns auf diesem Gebiete heute gestellt sind. Wohltuend wirkt die ruhige und sachliche Abwehr pseudowissenschaftlicher Theorien (von Teudt, Wirth u. a.), wenn man auch finden kann (was auch für andere Teile des Buches gilt), daß bei der Knappheit der Darstellung

3) Carl Clemen, „Altgermanische Religionsgeschichte“, Ludwig Röhrscheids Verlag, Bremen 1935.

auf unwichtige Dinge unverhältnismäßig viel Raum verschwendet wird, während wichtige die Forschung z. T. beschäftigende Probleme entweder gar nicht berücksichtigt oder nur flüchtig gestreift werden.

Bei dem großen Bedürfnis nach quellenmäßiger Unterweisung über die germanische Religion wird eine gute Quellensammlung, wie sie neuerdings von Georg Müller⁴⁾ vorgelegt worden ist, auf besonders dankbare Aufnahme rechnen können. Leider beschränkt sie sich auf den Bereich des festländischen Germanentums, während die eigentlich strittigen Fragen sich heute an die nordischen Quellen und das vorgeschichtliche Material knüpfen. Die südlichen Urkunden stellt das Heft in ziemlicher Vollständigkeit zusammen, teilweise in neuer Übersetzung. Überall ist auf den Text große Sorgfalt verwandt, ältere Übersetzungen sind z. T. (nicht immer) glücklich verbessert; auf einem Irrtum beruht offenbar das „Wiedergängeropfer“ der Sachsen (remeaturis). Einen neuen Weg beschreitet der Herausgeber insofern, als er den einzelnen Quellenstellen kommentierende Auszüge aus dem wissenschaftlichen Schrifttum hinzufügt, wodurch sein Heft gleichzeitig den Dienst einer Einführung in die sich an die germanische Religion knüpfenden Probleme — besonders der neuesten Zeit — übernimmt. Auch hierin ist M. mit Umsicht und Sorgfalt verfahren, um so mehr läßt eine Nachprüfung die grundsätzliche Verfehltheit dieses Versuchs deutlich werden. Sie liegt einmal darin begründet, daß es den meisten Benutzern kaum möglich sein wird, die oft genug einander entgegengesetzten Meinungen der verschiedenen Forscher über denselben Gegenstand in ihrem — sehr ungleichen — Werte richtig abzuschätzen, so daß das Ergebnis dieser Lektüre nur Verwirrung sein kann. Die Kommentare bedürften, um ihren Zweck zu erfüllen, wieder eines Kommentars, der natürlich praktisch unmöglich ist. Noch größeres Bedenken erweckt die Auswahl der Forscheransichten selbst, die dem Fachmann willkürlich erscheinen muß, was kaum vermeidbar ist, den Laien aber darum nur irreführen kann. Dazu kommt, daß Äußerungen von Otto Sigfrid Reuter und Bernh. Kummer in einem Ausmaße angeführt werden, das mir kaum die wissenschaftliche Parität zu wahren scheint. Das hat seinen tieferen Grund darin, daß M. in Kummers z. T. von bedenklichen Vorurteilen und einem unwissenschaftlichen Ressentiment, das sich besonders gegen das Christentum richtet, bestimmten Bilde des germanischen „kindhaften Menschentums“ eine typisch deutsche Wesensform erblickt, zum mindesten eine „mögliche“. Ich kann diese Befangenheit um des guten Zweckes willen, dem das Müllersche Buch dienen soll, nur aufrichtig bedauern. Auch in der den Quellenzeugnissen vorangestellten Grundlegung kommen neben Güntert vor allem wieder Reuter und Kummer zu Wort. Abgesehen davon, daß auf diese

4) Georg Müller, „Zeugnisse germanischer Religion“, Chr. Kaiser-Verlag, München 1955.

Weise der Leser ziemlich einseitig orientiert wird, scheint mir überhaupt eine solche Einführung, die sich auf eine immerhin fragliche Hypothese stützt, als Grundlegung für ein Quellenheft wenig geeignet. Sehr wünschenswert wäre dagegen außer den Namens- und Sachverzeichnissen am Schluß ein alphabetisches Verzeichnis der Quellenstellen. Trotz der Bedenken, die ich gegen die Methode des Werkes erheben muß, bin ich überzeugt, daß die wertvolle Materialsammlung in der Hand kundiger Lehrer an Schulen und Hochschulen gute Dienste leisten wird.

Gegenstand unerfreulicher und vielfach unsachlicher Auseinandersetzungen ist in den letzten Jahren die Frage der Christianisierung der Germanen und insbesondere der deutschen Sachsen gewesen. Die jetzt in 3. Auflage erschienene Schrift von Hermann Dörries⁵⁾ hat das Verdienst, die Erörterung dieser Frage aus dem Bereich weltanschaulicher Schlagworte auf den Boden der wissenschaftlichen Tatsachen zurückgeführt zu haben. Sie gibt eine knappe, aber klare und anschauliche Übersicht über die geschichtlichen Zusammenhänge, die zu dem Blutbad von Verden geführt haben, und erörtert die Christianisierung der Sachsen unter dem großen Gesichtspunkt einer nationalen deutschen Geschichtsbetrachtung, die auch der mittelalterlichen Kirche ihr Recht widerfahren läßt. Die durchaus zutreffende Erwägung, daß eine tiefere Erfassung der Bekehrung der Sachsen nur unter Berücksichtigung ihrer eigenen heidnischen Religion möglich ist, hat D. veranlaßt, einen Abschnitt über die germanische Religion vorzuschicken; da er aber im folgenden nicht den inneren Vorgang der Christianisierung, sondern nur die äußeren Vorgänge behandelt, werden die religionsgeschichtlichen Feststellungen nicht recht ausgewertet und entbehren daher im Zusammenhang der Schrift der inneren Notwendigkeit. Die Darstellung gibt im übrigen von der germanischen Religion nicht nur ein im wesentlichen zutreffendes Bild, sondern enthält auch einige feinsinnige Bemerkungen und Hinweise; doch sind Vorbehalte zu machen in bezug auf die „germanische Sonnenverehrung“ (S. 3), die „Phallus- und Fruchtbarkeitskulte“ (S. 4) und das angebliche „Aufsteigen“ Wodans über den Kriegsgott. Ob die Religion der Sachsen im 8. Jahrhundert wirklich schon in einen dunklen Schicksalsglauben ausgemündet war, muß zweifelhaft bleiben; aus Gottschalk und dem Heliand allein kann es jedenfalls nicht erschlossen werden.

Immer mehr setzt sich heute die Erkenntnis durch, daß das große Problem der Germanisierung des Christentums, besser und richtiger: der Aneignung des Christentums durch die Germanen, eine vertiefte Durcharbeitung der frühgeschichtlichen Dichtung der verschiedenen Stämme erfordert. Es ist selbstverständlich, daß diese nicht bei Vilmar

5) Hermann Dörries, „Germanische Religion und Sachsenbekehrung“. 3. Aufl., Vandenhoeck u. Rupprecht, Göttingen, 1935.

stehenbleiben kann, sondern auf den Ergebnissen der religions- und kirchengeschichtlichen wie der theologischen Forschung der letzten Jahre weiterbauen muß. Ein Versuch, wie ihn Arn o M u l o t⁶⁾ unternimmt, die Christianisierung Deutschlands im Spiegel der ältesten deutschen Dichtung zu zeigen, ist daher durchaus zeitgemäß und an sich zu begrüßen. Leider wird aber hier der gute Zweck durch eine unzulängliche und widerspruchsvolle Behandlung des Problems verfehlt. Das zeigt sich besonders an dem im Mittelpunkt stehenden Heliand-Kapitel. Der Verf. bemüht sich zuerst um den Nachweis, daß für die innere Aneignung des Christentums das germanische Führer- und Gefolgschaftsideal neben dem Sippengedanken entscheidend war, um nachträglich zuzugeben, daß damit ein wesentlicher Teil des Gedankengehaltes des Heliand nicht erfaßt wird. Für diesen wird dann „die theologische Tradition“ verantwortlich gemacht. Der Helianddichter wird in zwei Teile zerlegt, einen „germanischen Heldensänger“ und einen „Klostergeistlichen“, die sich beide im tiefsten widersprechen — eine ebenso bequeme wie bedenkliche Methode. Eine wirkliche Erklärung des Heliand hätte statt dessen die Aufgabe, diesen Widerspruch aufzulösen, der übrigens so, wie ihn der Verf. zeichnet, gar nicht besteht. Der Interpretation Mulots liegt eine Auffassung von der germanischen Religion zugrunde, die mindestens einseitig ist: sie läuft auf die genugsam bekannte Formel von der Gleichheit (Wesens- und Willensübereinstimmung) zwischen Gott und Mensch hinaus. Schlimmer als dies alles ist die willkürliche Auswahl der Belege, die zwar die Thesen des Verfassers zu bestätigen geeignet ist, von dem wirklichen Inhalt des Heliand aber ein falsches Bild gibt. Auf S. 40/42 behauptet M., daß der Dichter des Heliand die Gestalt des Täufers aus einem düsteren Bußprediger in einen „begeisterten Jüngling“ umgebildet habe. „Tut Buße? Er weiß es besser: Laßt Euer Herz nicht zweifeln. Nicht Umkehr, sondern treues Festhalten“ usw. Als Beweis werden die Verse 931—948 zitiert. Dem steht klar entgegen, daß es Behaghel Vers 875 ff. heißt: er „kündete den Leuten dort in der Landschaft, daß sie mit Fasten des Frevels viel, ihre Sünden büßen sollten“ (iro selbero sundia bôttin), um rein zu werden, und gleich darauf (Vers 879): „Nun laßt euch in euerm Gemüt eure Sünden reuen“ (euuar selboro sundea hreuuan), wendet euch nach meinen Worten! Dazu Vers 898 die Drohung mit dem Gericht (von dem der Dichter nach Mulot, S. 41 u. 53, nichts weiß): „daß sie zur Hölle nicht fahren, in das heiße Feuer!“ Ebenso behauptet M. von der Opfer- und Erlösungstheorie, daß der Dichter nichts mit ihr anzufangen wußte, entgegen dem übereinstimmenden Zeugnis der Verse Behaghel 4569, 4641 (iu te godes rikie losien mid minu lichamen an lif euuig), 4762, 5432 (er wollte alle Welt am Kreuze hängend — mid is henginnia — vom Höllenzwang die Leute erlösen)

6) Arn o M u l o t, „Frühdeutsches Christentum“, Stuttgart 1935, Metzlersche Verlgbhd. Preis RM. 5.85.

u. a. Der nachträgliche Rückzieher S. 61 kann diesen Fehler nicht mildern, sondern nur verschärfen.

Nach derselben Methode werden auch die übrigen Dichtungen behandelt. Der Abschnitt über Otfried, auf den sie sich am wenigsten anwenden ließ, ist deshalb von allen noch der leidlichste. Dem in erfreulichem Maße wachsenden Interesse an der Literatur des frühen Mittelalters leisten Bücher wie dieses keinen guten Dienst. Einem angemessenen Christentum das Wort zu reden, ist eine Sache für sich. (Man sollte aber auch dabei nicht so verfahren, daß man, um die „grandioseste Höhe“ zu zeigen, zu der „germanische Kampfeswille“ in Luther „aufstieg“, das Reformationslied so umdeutet: „Sind soviel Teufel wie Ziegel auf den Dächern — noch besser, dann läßt sich erst zeigen, wie groß man sich bewähren kann. (!)“ Wohin es aber führt, wenn eine solche Tendenz die Interpretation eines geistesgeschichtlichen Denkmals bestimmt, dafür ist diese Schrift ein warnendes Beispiel; man liest dann eben aus ihm das Artgemäße heraus und schiebt das in das vorgefaßte Schema nicht Passende als „Einfluß volksfremder Tradition“ beiseite. Die schwierigen Probleme, die uns die Christianisierung der Germanen und ihre frühgeschichtliche Literatur stellen, werden mit solchen Methoden nicht gefördert. Sie bedürfen unvoreingenommener sachlicher Untersuchung unter Berücksichtigung der längst geleisteten Vorarbeiten.

Einen wenn auch eigenartig angelegten, so doch ernsthaften Versuch dieser Art sehe ich in der Arbeit von Hermann Wicke⁷⁾ über den Heliand; sie fußt auf einer gründlichen Untersuchung des Textes und nimmt — eine unerläßliche Forderung jeder Heliand-Interpretation — fortlaufend auf die von dem Dichter benutzten Quellen und Kommentare (Tatian, Beda, Rhaban) Bezug. Die von wohlthuender Sachlichkeit getragene Darstellung führt wirklich in die Tiefe der — durchaus nicht leicht zu erfassenden — Gedankenwelt der Dichtung, wenn sie diese auch nicht erschöpft. Die Schrift kann allen, denen es um ein tieferes Eindringen in den Heliand zu tun ist, als zuverlässiger Wegweiser empfohlen werden.

Nicht minder wichtig als die Schöpfungen der Karolingerzeit sind für die Klärung der Fragen nach der frühmittelalterlichen Religiosität im germanischen Bereich die geistlichen Werke der folgenden Jahrhunderte. Das Christusbild in der deutschen Dichtung der Cluniazenserzeit hat Hans Dittmar⁸⁾ in einer sehr sorgfältigen und ertragreichen Arbeit untersucht. Er verfolgt auf der einen Linie die Fortsetzung der karolingischen Tradition im 11. Jahrhundert und geht auf der andern

7) Hermann Wicke, „Das wunderbare Tun des heiligen Christ“ nach der altsächsischen Evangelienharmonie. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1955. RM. 3.80.

8) Hans Dittmar, „Das Christusbild in der deutschen Dichtung der Cluniazenserzeit“. Palm und Enke, Erlangen 1954.

den Wandlungen des Christusbildes nach, die sich gleichzeitig anbahnen und im 12. Jahrhundert zu einer neuen Gestaltung führen durch die beherrschende Bedeutung, die das Amt der Erlösung gewinnt; der siegreiche Kämpfer und König der Karolingerzeit bildet sich um zu dem dulddenden Erlöser in seinen Leiden und seiner Erniedrigung. Die Gedanken des hohenpriesterlichen Amtes und des Opfergedankens treten stärker hervor. Neben der Einwirkung der gleichzeitigen, besonders durch Bernard entscheidend beeinflussten Theologie macht sich eine immer stärkere Entfaltung der individuellen Frömmigkeit geltend, die die Mystik der kommenden Jahre langsam vorbereitet. So stellt sich das Ergebnis der Untersuchung im ganzen als eine Bestätigung der von R. Seeberg gemachten Feststellung heraus, daß fast alles, was das 13. Jahrhundert groß und interessant gemacht hat, seine Wurzeln im 11. und 12. Jahrhundert hat. Es ist das Verdienst Dittmars, die reiche Änderung dieses Unterbaus in den Verschlingungen und Entwicklungen der religiösen Ideen, wie sie sich in der geistlichen Dichtung dieser Zeit spiegeln, sichtbar gemacht zu haben.

Mittelalterliche Ordensgeschichte ¹⁾.

Von Friedrich Zoepfl,
Dillingen a. d. D., Hindenburgallee 5.

I. Die alten Orden.

1. Allgemeines.

Ein wichtiges Quellenwerk zur gesamten Ordensgeschichte des deutschen Kulturraumes im Spätmittelalter erschließt uns der Mitarbeiter an der *Germania Sacra*, F. Büniger, mit der Herausgabe der *Admonter Totenroteln (1442—1496)* ²⁾. Über die Bedeutung der Totenroteln für die Ordensgeschichte und darüber hinaus für Chronologie, Paläographie, Liturgie, Hagiographie, Familiengeschichte, ja für fast jeden Zweig der geschichtlichen Forschung ist kein Wort zu verlieren. Bedauerlicherweise sind uns aus dem Mittelalter nur wenige

1) Abkürzungen: AFH = Archivum Franciscanum Historicum. Quaracchi presso Firenze. — FSt = Franziskanische Studien. Werl i. Westfalen, bis einschließlich 1935 Münster i. W. — HSt = Historische Studien, Berlin. — QuFD = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Vechta. — StMB = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. München.

2) *Admonter Totenroteln (1442—1496)*. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, herausgegeben von Abt Ildefons Herwegen, Heft 19.) 1935. Münster, Ashendorff. Mit 3 Tafeln. VIII, 400 S. Geheftet RM. 19.50, gebunden RM. 21.50.

Totenroteln erhalten und von den erhaltenen ist nur ein Bruchteil gedruckt. Um so dankenswerter ist diese Veröffentlichung. Kloster Admont in Steiermark besitzt 6 mittelalterliche Totenroteln. Eine davon, die von 1484/85, ist schon vor längerer Zeit gedruckt (StMB 5, 1884, Bd. I, 61—82. 314—340; Bd. II 28—56. 313—317). Die übrigen, die Jahre 1442, 1447/48, 1476/77, 1488/89, 1494/96 umfassend, werden uns nun dargeboten. Gegen 800 Klöster aus 54 Bistümern Deutschlands, Österreichs, Belgiens, der Schweiz und aus fast sämtlichen damaligen Orden standen, wenigstens zeitweilig, mit Admont in Gebetsverbrüderung und sind daher mit Einträgen in den Totenroteln vertreten. Beschränken sich die Eintragungen der Roteln von 1442 und 1447/48 in der Hauptsache auf eine formelhafte Empfangsbestätigung der Admonter Totenanzeige, so füllen sich die Eintragungen der späteren Jahre mehr und mehr mit den Namen der in den mit Admont verbrüdereten Klöstern Verstorbenen und die Texte selbst werden voller, gesprächiger, werden mitunter sogar in Verse gegossen. Eine gewaltige Zahl von Namen, aus dem Ordens- und Laienstand, ist mit dieser Veröffentlichung der Kloster- und Familienforschung zugänglich gemacht. Ihre Auswertung hat Bünger durch eine Reihe ausführlicher Verzeichnisse (Reisetabelle, Orts-, doppeltes Personen-, Diözesan-, Ordens-, Patronatsverzeichnis) erleichtert. Leider sind die Verzeichnisse nur nach den Angaben der Texte gefertigt, ohne Berichtigung, ohne Ergänzung, so daß wir aus den Verzeichnissen kein ganz rundes, zuverlässiges Bild erhalten — aus der Maihinger Eintragung S. 179 hätte übrigens geschlossen werden können, daß es sich um ein Birgittenkloster handelt. Daß es sich der Verfasser versagt hat, die vielen Persönlichkeiten festzustellen, ist begreiflich; ein derartiges Unterfangen würde die Kraft des einzelnen übersteigen und der Ertrag wäre wohl die aufgewendete Mühe nicht wert. Der Mühe hat Bünger ohnedies genug gehabt. Denn der Erhaltungszustand der Roteltexte ist, was auch die beigegebenen Tafeln ahnen lassen, ziemlich übel und stellt an die Geduld und Sorgfalt des Herausgebers und schließlich auch des Setzers die höchsten Anforderungen. Bünger ist allen Anforderungen, die man billigerweise an ein solches Werk stellen kann, gerecht geworden, und die Forschung nimmt mit einem Gefühl aufrichtigen Dankes diese hochwertige Gabe entgegen. — Einer für andere deutsche Gebiete schon mehrfach behandelten Frage geht J. Engelmann für die Bistümer Magdeburg, Meißen, Merseburg, Zeitz-Naumburg nach³⁾. Er sucht das rechtliche Verhältnis zu klären, in dem die Klöster (Benediktiner, Augustinerchorherrn, Zisterzienser, Prämonstratenser) dieses Gebietes zu den

3) Untersuchungen zur klösterlichen Verfassungsgeschichte in den Diözesen Magdeburg, Meißen, Merseburg und Zeitz-Naumburg. Jena. G. Fischer. 1933. 8^o. XV u. 76 S. RM. 4.20 (= Beitr. zur mittelalterlichen u. neueren Geschichte, herausg. v. F. Schneider. Bd. 4).

außerklösterlichen Mächten, Papst und Bischof, König und Landesherr, vom Zeitpunkt der Klostergründung bis zur Ausbildung der Landeshoheit standen. Trotzdem Engelmann nur gedruckte Quellen heranzieht, kann er doch die Entwicklungslinie überzeugend herausstellen und zeigen, wie auch hier das Reichskloster (10./11. Jhd.) abgelöst wird durch das bischöfliche und weltliche Eigenkloster (11./12. Jhd.), wie im Laufe des 12. Jhd. an Stelle der *advocatia* die *defensio* tritt, die dann schließlich seit Ende des 12. Jhd. in die landesherrliche Gewalt einmündet.

2. Vorbenediktinisches Mönchtum.

Wertvolles über die Bedeutung Cassiodors für die Entwicklung des Mönchtums erfahren wir von H. Thiele⁴⁾. Er zeigt, daß Cassiodor nach Niederlegung seiner Ämter zwischen 538 und 546 Mönch wurde und Vivarium als Kloster gründete — jedoch nicht nach benediktinischer, sondern gemeinmonastischer Regel. Der Einfluß Cassiodors auf das Bildungswesen des Mittelalters darf nach Thieles gründlichen Ausführungen nicht überschätzt werden; von nachhaltiger Wirkung war vorwiegend seine *Historia tripartita*. — Mit den infolge der unsicheren Quellenlage sehr schwierigen Fragen nach der Gründungszeit, der Gründungsart und dem Gründungszweck der merowingischen Klöster des 6. Jhd. befaßt sich eine umsichtige Studie von L. Ueding⁵⁾. In eingehender Prüfung der Überlieferung stellt Ueding fest, daß als Gründer Eremiten, Bischöfe, Fürsten in Betracht kommen, daß die Klöster des 6. Jhd. eremitisch, zönotisch gedacht waren und mehr zufällig in die Seelsorge und damit in den Bistumsverband hineinwachsen — dann vor allem, wenn sie an Grab- oder Gedächtniskirchen von Heiligen gegründet wurden. Von Eigenklöstern im strengen Sinn des Wortes kann im 6. Jhd. noch kaum die Rede sein; sie bilden sich erst im Laufe des 7. Jhd. heraus — ihre Anfänge zu untersuchen behält Verfasser einem 2. Teil seiner Arbeit vor. Abgesehen von diesen allgemeinen Feststellungen ist die Arbeit reich an Ergebnissen für die Geschichte der einzelnen merowingischen Klöster. So erfahren wir u. a., daß für das 6. Jhd. ein Kloster bei St. Martin in Tours nicht nachzuweisen ist.

3. Benediktiner.

Einen Katalog „sämtlicher Klöster, die einst oder jetzt noch unter der Regel des Hl. Vaters Benedictus stehen“, stellt uns P. Michael Bocksruith, z. Z. in Einsiedeln, durch Rundschreiben in Aussicht. — R. Bauerreiß⁶⁾ weist auf die bisher kaum beachtete Maltätigkeit des bayeri-

4) StMB 50, 1952, 378—419.

5) Geschichte der Klostergründungen in der frühen Merowingerzeit. Berlin. E. Ebering. 1955. 8°. VII u. 288 S. RM. 10.80 (= HSt H. 261).

6) StMB 50, 1952, 529—555.

schen Benediktinerklosters Seon B. A. Traunstein um die Jahrtausendwende hin und macht die noch vorhandenen Erzeugnisse der Seoner Buchmalerei namhaft. Auf der künstlerischen Höhe von Reichenau, Regensburg, Salzburg stand die Seoner Buchmalerei nicht. — W. Strohmeyer⁷⁾ liefert eine Geschichte der Äbte des Klosters St. Trudpert im Breisgau, das anf. 9. Jhd. gegründet wurde und bis 1806 bestand. Lückenlos läßt sich die Abtreihe erst seit dem Ende des 12. Jhd. festlegen. — Auf eines der stiftungsfreudigsten Dynastengeschlechter des Hochmittelalters, die Welfen, lenkt E. König⁸⁾ in einem Stuttgarter Vortrag von 1932 die Aufmerksamkeit. Dank einer nochmaligen und gründlicheren Durchprüfung der Quellenzeugnisse, vor allem der Vita Altonis des Otloh von St. Emeram vermag König das Gründungsjahr des welfischen Hausklosters Weingarten auf 1056 festzulegen. Als Gründer kommt Welf IV. bzw. dessen Großmutter Irmentrud, die Witwe Welfs II., in Frage. Irmentrud hat die Versetzung der Altdorf-Weingartener Benediktinerinnen nach Altomünster und der Altomünsterer Benediktiner nach Weingarten veranlaßt. — Gewichtige Beiträge zur Klostergeschichte des durch B. Neumanns Kirchenbau und B. Werkmeisters Reformtätigkeit im 18. Jhd. zu Berühmtheit gekommenen Stiftes Neresheim finden sich in P. Weißenbergers Baugeschichte der Abtei Neresheim⁹⁾. Weißenberger, selbst Konventual von Neresheim und dadurch mit der Örtlichkeit gründlichst vertraut, benennt seine Arbeit zwar nur Baugeschichte, aber er bettet die Baunachrichten so ausgiebig in die sonstigen Schicksale und Zuständlichkeiten des Klosters ein, daß beinahe eine Gesamtgeschichte des Klosters daraus geworden ist. Mit rühmlicher Leidenschaft hat Weißenberger alle nur irgendwie erreichbaren Nachrichten über die Bau- und Ausstattungsgeschichte des Klosters aufgestöbert. Das Ergebnis ist denn auch in hohem Grad erfreulich — wenigstens für die nachmittelalterliche Zeit. Für den großen Neubau im 18. Jhd. sind jetzt so ziemlich alle Einzelheiten der Baugeschichte sichergestellt; eine Unzahl von Meister- und Handwerkeramen ist der Kunstgeschichte gewonnen, eine Reihe von bisher irrigen Annahmen ist berichtigt. Freilich nicht alle. Die Maihinger Stukkaturen stammen nicht, wie S. 75 A. 252 vermutet wird, von Melchior Paulus; ich habe im Archiv f. d. Gesch. des Hochstifts Augsburg 6, 1929, 635 S. Bluemb und H. Gabriel als Stuckmeister erwiesen. S. 49 f. A. 191 muß es Zimmermann — Dinger heißen statt Ringer; die Pfarrei Munningen wurde nach Deggingen 1370 inkorporiert, nicht 1351; die beiden hier erwäh-

7) Freiburger Diözesan-Archiv NF 34, 1933, 53—117.

8) Die süddeutschen Welfen als Klostergründer. Vorgeschichte und Anfänge der Abtei Weingarten. Stuttgart. W. Kohlhammer, 1934. 8^o. 30 S.

9) Stuttgart. W. Kohlhammer, 1934. VII u. 268 Seiten, 106 Abbildungen auf Tafeln. RM. 18.—; Ganzleinen RM. 20.—.

ten Figuren des Munninger Altares stellen Philippus und Simon dar; bei den Munninger Pfarrhausbauten von 1766 handelte es sich nicht um einen Neubau, sondern um gründliche Ausbesserung. Über den Dillinger Bildhauer J. M. Fischer (S. 110) wäre jetzt zu vergleichen Jahrb. d. Hist. Ver. Dillingen 47/48, 1934/35, 64—105. Für die mittelalterliche Kloster- und Kirchenbaugeschichte Neresheims sind aus Weißenbergers Arbeit folgende Ergebnisse wichtig: Neresheim ist 1095 wahrscheinlich als Chorherrnstift ins Leben getreten und etwa 1106 in eine Benediktinerabtei übergeführt worden. Der erste Abt wurde aus Hirsau, die Mönche aus den hirsauischen Klöstern Petershausen und Zwiefalten herangeholt. Hirsauisch war auch die erste Basilika, die zwischen 1126 und 1129 gebaut und nach Mitte des 18. Jhd. abgebrochen wurde: 3 Schiffe, Pfeilerstützen, Flachdecke, Lettner, ein Turm. Einige Abbildungen aus späterer Zeit geben uns eine schwache Vorstellung von diesem Bau. Im übrigen ist dem Werk ein geradezu verschwenderisch reiches und vorzügliches Abbildungsgut beigegeben, das die glanzvolle Festlichkeit des Neresheimer Barock lebendig erstrahlen läßt. Die Fehlschreibung Irrsee statt Irsee (S. 86 u. ö.) scheint unsterblich zu sein. — Einen gehaltvollen Beitrag für eine zukünftige Geschichte der Bursfelder Kongregation bietet H. Herbst¹⁰⁾ mit seiner Untersuchung über den Handschriftenbestand des Benediktinerklosters Northeim, das sich 1464 der Bursfelder Union anschloß. Mit dem Beitritt zur Union erfuhr nicht nur die Schreibtätigkeit im Kloster eine Belebung, auch die Bücherschenkungen nahmen zu. Die Wahl der Bücher, die abgeschrieben wurden, läßt wichtige Rückschlüsse auf den von Bursfeld gepflegten Geist zu. Auch aus dieser Arbeit ersehen wir, wie wichtig für die Ordens- und Kulturgeschichte Rekonstruktionen ehemaliger Klosterbibliotheken sind. — Beinahe eine Gesamtgeschichte der Verbände innerhalb des Benediktinerordens stellt das stattliche Werk von Abt R. Molitor: *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände*¹¹⁾ dar, zu dem eine Unzahl von in- und ausländischen Archiven und Bibliotheken den Stoff geliefert hat. Der 1. Band, der die Kongregationen zwischen einzelnen Klöstern behandelte, ist in dieser Zeitschrift (1930) bereits besprochen worden. Die Bände 2 und 3, mit denen das Werk zum Abschluß kommt, beschäftigen sich in der Hauptsache mit den Verbänden von Kongregation zu Kongregation. Die Bemühungen eine den neueren Orden der Franziskaner und Jesuiten ähnliche, umfassende Organisa-

10) StMB 50, 1932, 355—377. 611—629.

11) Münster i. W. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Band 2: *Verbände von Kongregation zu Kongregation. Verband und Exemption.* 1932. XXIII, 688 S. Geh. RM. 26.10, geb. RM. 27.90. Band 3: *Unionsversuche im 19. Jahrhundert. Die Leonische Konföderation aller Kongregationen der Benediktiner.* 1935. XX, 285 S. Geh. RM. 12.60, geb. RM. 14.40.

tion, also eine Generalunion der Benediktinerklöster zu schaffen, gehören nur noch zum kleinsten Teil dem Mittelalter an (Unionsversuch zwischen Melk, Bursfeld, Kastl). Sie füllen die Zeit der kirchlichen Restauration (16.—18. Jhd.) aus und finden ihren Abschluß unter Leo XIII. mit der sog. Leonischen Konföderation von 1893. Unendlich lang, mühsam, enttäuschungsreich war der Weg, den der aus der Not der Zeit geborene, dem Benediktinerorden von Anfang an nicht selbstverständliche und von den um ihre Gerechtsame bangenden Bischöfen stark befehdete Unionsgedanke gehen mußte. Es bedurfte eines mehr als benediktinischen Fleißes, diesen oft so dünnen und unerquicklichen Weg nachzugehen. Das Ergebnis hat freilich die Mühe gelohnt. Dank der entsagungsvollen Arbeit Molitors kennen wir nun nicht nur die Geschichte einer großen Idee. Das Werk vermittelt uns auch die wertvollsten Einblicke in das innerklösterliche Leben des Nachmittelalters und weiter in das papalistisch-episkopalistische Kräftespiel, das sich auf dem Hintergrund des Ringens um die benediktinische Union deutlich abzeichnet. Bei der Darstellung der Bemühungen um ein studium generale der schwäbischen Benediktiner wäre hinzuweisen gewesen auf die freilich nur kurzlebige Universität Ottobeuren (1543—1544), deren Schicksale ich im Archiv f. d. Gesch. d. Hochstifts Augsburg 5, 1916—1919, 517—562 geschildert habe.

4. Zisterzienser.

Ein wichtiges Teilgebiet der zisterziensischen Tätigkeit beleuchtet M. Preiß in einer gründlich und hingebungsvoll gearbeiteten Studie, nämlich ihre politische Tätigkeit im Schisma 1159—1177¹²⁾. Es war kein fremder Boden, auf den sich die Zisterzienser da begaben. Bernhard v. Clairvaux hatte, von den Totalitätsansprüchen des Religiösen und Kirchlichen her, mehrfach in die hohe Politik eingegriffen. Getragen von dem Bewußtsein, daß der Kirche, dem Papsttum der Primat vor dem Weltlichen, dem Imperium zustehe, hat sich auch der Orden Bernhards alsbald nach dem Ausbruch des Schismas von 1159 auf seiten des Papstes Alexander III. gestellt, mußte freilich erfahren, daß er durch sein Eintreten für Alexander die dem Imperium unterstehenden Zisterzienserklöster in eine bedrohliche Lage bringe. Aus diesem Grund hat sich die Ordensleitung seit 1165 wieder so weit vom Papst gelöst, daß sie seit 1169 die Rolle einer Vermittlerin übernehmen und dem Kaiser bei den Friedensverhandlungen wertvolle Dienste leisten konnte. Die im Imperium selbst gelegenen Zisterzienserklöster wollten es von Anfang an nicht mit dem Kaiser verderben und haben sich, soweit Nachrichten vorhanden sind, schlecht und recht zwischen beiden Lagern durchgewunden. Wesentlich neue Gesichtspunkte fördert die

12) Die politische Tätigkeit und Stellung der Cisterzienser im Schisma von 1159—1177. Berlin. E. Ebering. 1954. 8°. 265 S. RM. 10,20. (= HSt Heft 248).

Studie, da sie sich nur auf der bereits bekannten, gedruckten Überlieferung aufbaut, nicht zutage. Der Verfasser gesteht selbst, daß er „nicht viel über die früheren Arbeiten hinausgekommen ist“. Gleichwohl wollen wir ihm für die gründliche Überprüfung der Quellen und die klare Zeichnung der oft recht verworrenen Verhältnisse dankbar sein. Die Benützung und Auswertung seiner Arbeit hat er der Wissenschaft freilich dadurch erschwert, daß er uns jegliches Register vorenthalten hat. Die Leitung der HSt sollte um jeden Preis darauf bestehen, daß keine ihrer Veröffentlichungen ohne Register hinausgeht.

5. Kartäuser.

Zur Geschichte des Kartäuserordens liegt eine vorbildlich ausgestattete und reich bebilderte Abhandlung über die Kölner Kartause St. Barbara im Mittelalter von Ch. Schneider vor¹³⁾. Die Wiederherstellung der seit dem Franzoseneinbruch von 1794 profanierten Kartäuserkirche und ihre gottesdienstliche Verwendung durch die evangelische Gemeinde Kölns bot den äußeren Anlaß für diese Arbeit. Schneider hat das archivalische Material, soweit es noch erhalten blieb, in weitestem Umfang herangezogen und sorglich ausgewertet. Das Ergebnis der Forschung ist freilich etwas dürftig geblieben. Die Kölner Kartause (gegründet 1534) ist im Mittelalter wenig hervorgetreten. Ihr Leben und Tun verlief im großen und ganzen in den Bahnen der Ordenskonstitutionen. Auffällig erscheint bei einem Orden von so herber Weltflucht nur der ausgedehnte Güterbesitz, den die Kölner Kartause im Laufe des Mittelalters ansammelte. St. Barbara gehörte zu Beginn der Neuzeit zu den reichsten Klöstern der Stadt. Daß die Kirche der Kölner Kartause — nicht völlig im Einklang mit den Ordenssätzen — eine künstlerische Schatzkammer war, davon zeugen, abgesehen von gelegentlichen archivalischen Bemerkungen, die Altartafeln, die sich in die Kölner Museen, besonders in das Wallraf-Richartz-Museum gerettet haben. — Eine Fortsetzung der Arbeit von Schneider stellt die nachgelassene Studie des 1954 verstorbenen a. o. Professors J. Greven: Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland dar¹⁴⁾. Greven zeigt, wie sich der Geist der mystisch durchhauchten Frömmigkeit des Mittelalters, durch die Reformationsstürme nicht erschüttert, in der Kölner Kartause in die Neuzeit herüberrettete und welche Bedeutung damit gerade St. Barbara für die katholische Erneuerungsbewegung erlangte. Dieses Trachten, im Geist der alten

13) Die Kölner Kartause von ihrer Gründung bis zum Ausgang des Mittelalters. Bonn. P. Hanstein. 1952. 4^o. XIV u. 110 S. (= Veröffentlichungen des Hist. Museums der Stadt Köln, Heft 2.)

14) Münster i. W. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1955. 8^o. XV und 120 S. (= Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Heft 6.)

Frömmigkeit und auf dem Boden des alten Glaubens die Christenheit zu reformieren, zwang aber die Kölner Kartäuser, wie die Kartäuser überhaupt, aus der Abgeschlossenheit und Beschaulichkeit ihres bisherigen Lebens herauszutreten und sich stärker dem Dienst an der Welt und der Seelsorge zuzuwenden. In diesem Ziel, die Kirche aus dem Geist des Mittelalters zu erneuern und auch in den Mitteln zu diesem Ziel waren sie sich eins mit dem neuen Orden der Jesuiten, mit denen wir sie gerade in Köln Hand in Hand gehen sehen. Den Anschluß an die Mystik der katholischen Vorzeit hat der Jesuitenorden bei St. Barbara in Köln gefunden. Das Ergebnis der Studie Grevens ist, wie man sieht, von mehr als orts- und klostergeschichtlicher Bedeutung, und man muß es aufs tiefste bedauern, daß es Greven nicht mehr vergönnt war, jenen Kölner Kartäuser zu behandeln, in dem sich der Durchbruch des neuen mystisch-aktiven Kartäuserideals endgültig vollzog, Laurentius Surius († 1578), der „seiner ganzen Tätigkeit nach wie ein Mitglied des Jesuitenordens erscheint“. Greven hat bei seiner Studie das Hauptgewicht auf den Anteil gelegt, den die alte und am Alten unverbrüchlich hängende Kölner Kartause am Werden des neuen Lebens nahm. Aus diesem Grund hat er nicht eine vollständige Geschichte der Kölner Kartause im Reformationszeitalter gegeben, sondern mehr eine lockere Reihe von Lebensbildern jener Kölner Kartäuser, die an der Wende zur Neuzeit mit weitreichender Wirksamkeit hervortraten: des Priors Peter Blommeveen († 1536), des Johannes Justus Landsberg († 1539), des Dietrich Loher († 1554), des Priors Gerhard Kalckbrenner († 1566). Sie alle sind an dem bis in die Gegenwart herein fruchtbaren Werk der Herausgabe der Schriften des Kölner Kartäusers Dionysius Ryckel († 1471) beteiligt. Die Schlaglichter, die Grevens Werk auf ein bisher wenig beachtetes Feld wirft, zeigen, wie notwendig es wäre, daß sich die ordensgeschichtliche Forschung weit stärker als bis jetzt des Kartäuserordens annähme. Die gewiß verdienstliche, aber doch allmählich zu sehr ins einzelne flüchtende Beschäftigung mit der Benediktiner-, Dominikaner- und Franziskanergeschichte läßt uns nicht zu einer vollen Wertung der Bedeutung des Ordenswesens im ganzen der kirchlichen Entwicklung kommen.

6. Inklusen.

Eine Studie über Das Institut der Inklusen in Süddeutschland (von O. Doerr)¹⁵⁾ nimmt man, da wir über diese eigenartige Seite mittelalterlicher Kultur und Frömmigkeit noch recht unzureichend unterrichtet sind, mit Erwartungen zur Hand. Die Erwartung steigert sich, wenn wir im Vorwort hören, daß so illustre Persönlich-

15) Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, herausgegeben von Ildefons Herwegen O. S. B. Heft 18. 1934. Münster, Aschendorff. XVI. 168 S. RM. 8,25.

keiten wie K. A. v. Müller, Eichmann, Pfeilschifter, Herwegen, H. Günter die Arbeit gefördert und daß die Münchener philosophische Fakultät und die Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft Mittel zum Druck dieser Dissertation bereitgestellt haben. Die Erwartungen werden freilich nur zum Teil erfüllt. Einmal deshalb, weil man auf mancherlei stilistische Flüchtigkeiten, unzureichend bewiesene Behauptungen, sachliche Irrtümer und Ungenauigkeiten stößt. Um aus dem Bündel der letztgenannten einige herauszunehmen: (S. 67) Der hl. Ulrich hat Wiborada nicht wegen Übernahme der Bischofs- oder Abtswürde befragt, sondern wegen Eintritts ins Kloster. (S. 75) Amalrich, Waltker, Ellensind haben nicht bei St. Stephan gelebt, sondern waren nur dort begütert. (S. 75) Daß die cella der Ellensind ein inclusorium gewesen ist, hat Schröder mit sehr guter Begründung unwahrscheinlich gemacht. (S. 77) Holzen war nicht Benediktiner-, sondern Benediktinerinnenstift. (S. 78) Indersdorf hat nie zum Bistum Augsburg gehört. Wertvoll wäre, um auch das hier anzufügen, eine Vergleichung des Einkleidungsritus der Inklusen (S. 48) mit dem Ritus der Einführung der Aussätzigen in das Leprosorium gewesen; hier wie dort finden wir eine Angleichung an das Totenoffizium. Unbewiesen hat der Verfasser die Behauptung gelassen, daß die Inklusen sich mit der Absicht an belebten Plätzen (bei Kirchen, Stadttoren) einschließen ließen, weil sie in möglichst enger Verbindung mit dem Volk bleiben wollten (S. 65); das steht schlecht im Einklang mit dem „soli Deo vacare“, das doch das stets ausgesprochene Ziel des Klausnertums war. Auch genaue Belege dafür, daß die Inklusen nur aus dem Adel und dem reichen Bürgertum stammten, wären erwünscht gewesen (S. 36). Doch es sind weniger solche kleinere Schönheitsfehler, die uns der Arbeit nicht ganz froh werden lassen, als der stark hervortretende Mangel abschließender Ergebnisse. Und das hängt damit zusammen, daß der Verfasser weit über das hinausgreift, was der Titel ankündigt. Beinahe die Hälfte des Buches beschäftigt sich mit dem abendländischen Inklusenwesen im allgemeinen, seiner Entwicklung, seiner Erscheinungsform. Da namentlich für Deutschland Einzeluntersuchungen fehlen, mußte der Versuch einer zusammenfassenden Schau über das Inklusenwesen von vornherein im Vorläufigen stecken bleiben. Besonders schmerzlich vermißt man ein tieferes Eingehen auf Wesenswandlungen innerhalb des Inklusentums; was (S. 120 f.) darüber gesagt wird, genügt nicht. Man gewinnt aus verschiedenen Nachrichten (vgl. S. 35 f. 76 — hiezu wäre Steichele-Schröder, Das Bistum Augsburg 4, 680 f. heranzuziehen gewesen) den bestimmten Eindruck, daß manche Siedelung in der späteren Zeit wohl noch den Namen Klausen führte, tatsächlich aber keine Klausen im alten Sinn mehr war, sondern eine Samnung. Auch der Überblick über die süddeutschen Inklusen ist bei weitem nicht erschöpfend. Verfasser baut seinen Katalog der süddeutschen Inklusen in der Hauptsache, wenn auch nicht ausschließ-

lich auf die in den MG und sonst edierten *Necrologia* der Diözesen Augsburg, Chur, Freising, Konstanz, Linz, Passau, St. Pölten, Regensburg, Salzburg, Wien, Bamberg, Eichstätt, Würzburg auf. Er begründet diese Beschränkung damit, daß eine annähernde Vollständigkeit nur bei Durchforschung sämtlicher klösterlicher und städtischer Akten zu erreichen wäre, eine Arbeit, die die Kraft des einzelnen übersteige und die aufgewendete Mühe kaum lohnen würde. Bei der Beschränkung auf die Nekrologien erhalten wir aber doch ein recht ungenügendes Bild von dem Stand des Inklusentums in Süddeutschland. Einmal sind nur von einem Teil der Klöster die Nekrologien herausgegeben. Dann fehlen in den Nekrologien meist Zeitangaben. Weiter kehrt derselbe Name in verschiedenen Nekrologien wieder. Ich kann es z. B. nicht glauben, daß München keine einzige Inkluse gehabt habe. So kann Doerr's Arbeit auch für Süddeutschland nicht als abschließend angesehen werden. Es wäre meines Erachtens das beste gewesen, wenn Verfasser seine Untersuchung von vorneherein auf einen kleineren Bezirk, etwa auf das Gebiet einer Diözese oder Altbayerns beschränkt, hier aber ganze Arbeit geleistet hätte. Wie sehr sich das gesamte Bild bei einer ganz gründlichen Durchforschung eines kleineren Gebietes verschiebt, das ersehen wir aus der Geschichte des Inklusenwesens im mittelalterlichen Regensburg, die der Verfasser anhangsweise mit anerkannter Gründlichkeit behandelt. Wir erfahren hier, daß Regensburg im 14. Jhd. zeitweise 16 voneinander unabhängige Inklusorien hatte, die die Stadt kranzförmig umschlossen und bis Mitte des 15. Jhd. von Regensburger Bürgern ausgiebig mit Stiftungen bedacht wurden. Ähnlich mag es in anderen Städten Süddeutschlands gewesen sein. Möge Doerr's Studie, die uns trotz ihrer vom Verfasser selbst schmerzlich empfundenen Lückenhaftigkeit wertvolle Einzelerkenntnisse vermittelt, weitere Untersuchungen anregen! Erst wenn eine Reihe solcher vorliegt, kann uns eine Geschichte des deutschen Inklusenwesens besichert werden.

II. Kanoniker und Chorherrn.

In einer, wie man sie nicht allzu häufig zu Gesicht bekommt, äußerst gründlich und sicher gearbeiteten Kölner Dissertation sucht C. Heinemann die Entwicklung der Kollationsrechte des St. Kunibertusstiftes in Köln von den Anfängen des Stiftes (9. Jhd.) bis zu seinem Erlöschen (1802) zu klären¹⁶⁾. Den Begriff Kollation nimmt Heinemann in seinem weitesten Umfang als Gesamtheit der Rechte des Stiftes an Pfarreien. Aus der Vielzahl der Probleme, die sich bei dieser weiten Fassung des Kollationsbegriffes ergeben, behandelt Heinemann drei Fragegruppen: wann und unter welchen Umständen die einzelne

16) Die Kollationsrechte des Stifts S. Kunibert zu Köln. Bonn. P. Hanstein. 1932. 4^o. 196 S. (= Veröffentlichungen des Hist. Mus. d. Stadt Köln. Heft 5).

Pfarrei zum Stift kam bzw. ihm verlorenging; welchem Stiftsamte die einzelnen Rechte übertragen waren; welches die kirchenrechtliche Stellung der einzelnen Pfarreien zum Stift war. Die Arbeit ist, wie man sieht, vorwiegend ortsgeschichtlich und kirchenrechtlich bestimmt, gibt aber auch allgemein wichtige Aufschlüsse über die Verhältnisse in den Kanonikaten, ihre wirtschaftliche Lage, den inneren Aufbau, die Beziehungen zwischen Propst und Dekan. Neben der Gründlichkeit, die sich auch der geringfügigsten Kleinigkeiten annimmt, ist die vorzügliche Ausstattung des Werkes hervorzuheben. — Weniger befriedigt eine Münchener Dissertation von M. Hörmann über die mittelalterliche Geschichte der beiden stadaugsburgischen Chorherrnstifte St. Georg und Hl. Kreuz¹⁷). Gegen Hauck wird die Gründungsurkunde von St. Georg (datiert 12. 3. 1155) als echt erwiesen. Heilig Kreuz wird 1154 bei Muttershofen gegründet und zwischen 1159 und 1167 nach Augsburg verlegt. Aus einem tiefen Verfall im 14./15. Jhd. rettete beide Stifte eine Reform (1475. 1477), so daß sie im großen und ganzen gefestigt in das Reformationszeitalter eintraten. Die Bedeutung der beiden Stifte lag im Mittelalter weniger in der Pflege des geistigen als des wirtschaftlichen Lebens. Sie zählten Ende des Mittelalters zu den stärksten Wirtschaftsmächten Augsburgs.

III. Klerikerorden.

Die Forschungen zur Lebensgeschichte des hl. Dominikus und zur Frühzeit seines Ordens werden erleichtert und gefördert durch die Herausgabe von fünf wichtigen Quellenschriften: des Libellus de principiis ordinis des Jordan v. Sachsen (verfaßt vor Juli 1234), des Aktenmaterials zum Heiligsprechungsprozeß des Ordensstifters, der Dominikuslegenden von Petrus Ferrand (entstanden zwischen 1235 und 1239), Konstantin von Orvieto (entstanden 1246/47), Humbert de Romans (entstanden 1246/59). Die fünf Quellenschriften füllen Bd. XVI der Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica¹⁸). In ihre Herausgabe teilen sich bekannte Dominikusforscher: H. C. Scheeben, A. Walz, M. H. Laurent. Mit aller nur wünschenswerten Gründlichkeit haben sie die Herausgabe der Texte vorbereitet und durchgeführt, einleitend auch die entstehungsgeschichtlichen Fragen geklärt. Sehr zu bedauern ist gerade hier das Fehlen von Registern. — Zu den frühesten Gesamtdarstellungen der dominikanischen Geschichte zählt die Chronica brevis ordinis Praedicatorum des bekannten Dominikanerchronisten und Reformers Johannes Meyer (1422—1485). Entstanden 1470 ist sie wichtig, einmal weil sie die anscheinend verschol-

17) Die Augustiner-Chorherrn in Augsburg im Mittelalter. Bottrop i. W. W. Postberg. 1952. 8°. VII u. 102 S.

18) Monumenta historica sancti patris nostri Dominici. Fasc. II. Romae. Institutum Historicum FF. Praedicatorum. 1935. Gr. 8°. VII u. 453 S.

lene Ordenschronik des Jakob v. Soest benützt, und dann weil Johannes Meyer aus seiner weitausgreifenden Tätigkeit heraus die Geschichte seiner eigenen Zeit in vielen Einzelheiten maßgebend beleuchten kann. H. C. Scheeben, der eine Untersuchung über das gesamte Schrifttum Meyers vorbereitet, legt uns die *Chronica* in einer sorgfältigen, allen Anforderungen genügenden Ausgabe (nach Clm 939, um 1479) vor¹⁹⁾ und klärt einleitend die literarkritischen Probleme. — Ein „beschreibendes Verzeichnis“ der dominikanischen Studenten, Doktoren und Professoren der Leipziger Universität, das wertvolle Lichter auf die Ordens- und Universitätsgeschichte wirft, liefert G. Löhr²⁰⁾. Das Studium des Leipziger Dominikanerklosters zum hl. Paulus wurde wohl schon bald nach 1409 der Universität inkorporiert und stand mit ihr bis zur Aufhebung des Klosters 1539 in lebhafter, für beide Teile fruchtbarer Wechselwirkung. Die Universität gab an das Kloster zahlreiche Studenten ab, das Kloster stellte der theologischen Fakultät Dozenten, von denen mancher, wie Petrus Wichmann, Johannes Kune, Johannes Breslauer, der Volksschriftsteller Markus v. Weida, Hermann Rab das Ansehen der Universität nicht unwesentlich hob. Beachtenswert ist auch in Leipzig der Zusammenhang zwischen der Observanz, der die Leipziger Dominikaner angehörten, und dem Eifer für die Wissenschaft. Die Dominikaner waren es vor allem, die in der theologischen Fakultät zu Leipzig die Scholastik thomistischer Prägung zur Herrschaft brachten und, worüber sich bekanntlich die *Epistolae obscurorum virorum* schwer aufregten, bis in die Reformationszeit hinein in der Herrschaft erhielten. Der Reformation warfen sich die Leipziger Dominikaner mit dem Einsatz ihrer ganzen Leidenschaft entgegen. Tetzl war Leipziger Dominikaner und Eck fand dort einen kräftigen Rückhalt — zu erwähnen wäre in diesem Zusammenhang gewesen, daß Eck bei Verkündigung der Bulle „*Exsurge*“ im Leipziger Dominikanerkloster Zuflucht suchte und dort seine Schrift „*Des hl. concilii tzu Costentz ... entschuldigung*“ vollendete. Daß die Studie wie alle Arbeiten Löhrs auf sehr gründlicher Quellenkenntnis sich aufbaut, bedarf keiner besonderen Hervorhebung. Anhangsweise wird eine bisher ungedruckte Promotionsrede des Professors Johannes Frankenstein auf Petrus Wichmann beigegeben. — Aus der namentlich für das Mittelalter auffallend spärlichen Überlieferung baut A. Wilms eine zuverlässige und umfassende Geschichte des ehemaligen Dominikanerklosters Marienheide (Kr. Oberbergisch) auf²¹⁾. Das

19) Vechta. Albertus-Magnus-Verlag. 1933. 8°. 116 S. (= QuFD Heft 29).

20) Die Dominikaner an der Leipziger Universität. Vechta. Albertus-Magnus-Verlag. 1934. 8°. 116 S. (= QuFD Heft 30).

21) Das Dominikanerkloster Mariä Heimsuchung oder SS. Achatius u. Gefährten in Marienheide. Vechta. Albertus-Magnus-Verlag. 1935. 8°. 165 S. (= QuFD Heft 32).

Kloster, eine Stiftung des Grafen von der Mark, ist um 1420 aus einer Klausnerei hervorgegangen und hat sich über Reformation und Schwedenkrieg hinüber bis 1820 erhalten. Einsam gelegen und durchschnittlich nur mit 12 Mönchen (8 Patres, 4 Laienbrüder) besetzt, ist das Kloster nie über örtliche Bedeutung hinausgewachsen. Hier aber, im Bergischen, hat es als Seelsorgsposten wacker seinen Platz ausgefüllt. Eine besondere Anziehung hatte das Kloster in seinem schon aus der Klausnerei stammenden marianischen Gnadenbild, zu dem, wie heute noch, das bergische Volk gerne pilgerte. Aus der Wallfahrtsüberlieferung legt Wilms im Anhang eine Reihe von Mirakelberichten von 1728—1746 vor, die vor allem volkskundlich ertragreich sind. Überhaupt bietet die Schrift, da Wilms auch das innere Leben und das seelsorgliche Wirken der Marienheider Mönche so ausführlich als es die Quellen zulassen, darstellt, manchen schätzenswerten Beitrag für die kirchliche Volkskunde und die allgemeine Kulturgeschichte. Ich weise in dieser Beziehung nur hin auf das auch kunstgeschichtlich wertvolle Chorgestühl aus dem Anfang des 16. Jhd., das in den hier angebrachten Heiligen (Sebastian, Quirinus, Magdalena, Nikasius usw.) eine Erinnerung an die Pestzeit von 1505 bewahrt hat. Die Kirchen- und Klostergebäude, im 15./16. Jhd. entstanden, nach dem Brand von 1717 erneuert, haben sich fast unversehrt bis heute erhalten. Gerade aus diesem Grund ist es bedauerlich, daß uns der Verfasser keine Abbildung von Kirche und Kloster beigegeben hat; er hat sich mit der Wiedergabe eines Planes begnügt. Im übrigen ist diese Klostergeschichte innerhalb ihres Rahmens vorbildlich gearbeitet und auch ausgestattet. — Nur unter Kämpfen hat sich eine Frauengenossenschaft in das Gefüge des Dominikanerordens einbauen lassen. Nicht als ob sich die Frauen gegen eine Leitung durch Dominikaner gestäubt hätten. Im Gegenteil, sie wollten unter dominikanischer Führung stehen. Aber im Predigerorden selbst mußte erst eine schwesternfeindliche Richtung überwunden werden. Dominikus hat mehrere Frauenklöster seiner Regel gestiftet und ihre geistliche und teilweise weltliche Leitung Ordensbrüdern anvertraut. Es zeigte sich jedoch schon unter dem Generalat des Jordan v. Sachsen, daß die Betreuung der Frauenklöster dem Orden und seiner wesentlichsten Aufgabe, dem missionarischen Wirken in der Welt, viele Kräfte entziehe, den Orden geradezu auf das Gebiet der Beschaulichkeit locke, und daher das Bestreben des Ordens, sich von der cura monialium zu lösen oder wenigstens eine stärkere Entfaltung des weiblichen Zweiges zu verhindern. Die Schwestern fanden jedoch einen wenn auch nicht immer verlässigen Rückhalt an Rom. Und so endete die Auseinandersetzung damit, daß der weibliche Zweig des Ordens erhalten und der Leitung der Predigerbrüder unterstellt blieb. Auf breitem kultur- und ordensgeschichtlichem Hintergrund

zeichnet O. Decker²²⁾ mit klaren Strichen das Hin und Her der Bestrebungen und Meinungen bis zu ihrem endgültigen Ausgleich (1267). Manches Licht fällt dabei auch auf die Entstehungsgeschichte der fröhdominikanischen Frauenklöster und fröhdominikanischer Rechtszustände.

IV. Bettelorden.

1. Franziskaner.

Franziskus. M. Bihl²³⁾ kommt zurück auf die sog. *Legenda s. Francisci Neapolitana*, enthalten in cod. Neapol. VI. E. 20, die er AFH 21, 1928, 240—268 veröffentlicht und als eine wenig selbständige Arbeit eines Parteigängers des Generalministers Fr. Elias erwiesen hatte — wichtig nur als Textzeugin für die *Vita II.* des Celano. Die *Legenda* ist im cod. Neapol. nicht vollständig überliefert. Einen umfangreicheren Text (um 1260) enthält Hs. C. IV., M. 11 der städtischen Bibliothek zu Terni in Umbrien, entdeckt von J. Abate, nach dessen Beschreibung und Veröffentlichung in den *Misc. Franc.* 30, 1930, 129 bis 155 von Bihl hier gewürdigt und für die Frage der Entstehungszeit und des Entstehungsraumes der *Legenda* ausgewertet. Bihl zeigt, daß die *Legenda* zwischen 1255 und 1260 verfaßt sein muß und zwar in Umbrien, weshalb er für sie die Bezeichnung *Legenda Umbra* vorschlägt. — Der handschriftliche Bestand der *Legenda s. Francisci ad usum chori*, die einen vom Verfasser (Thomas v. Celano) für das franziskanische Brevier bearbeiteten Auszug aus der *Vita I.* darstellt, ist durch ein neues Stück bereichert worden (cod. F VIII 13 der städtischen Bibliothek von Siena, s. XIV). Der Wert dieser Handschrift liegt darin, daß sie den Text der *Legenda ad usum chori* weit vollständiger bietet als die bisher bekannten Handschriften. Eingehend verbreitet sich M. Bihl über die mit dieser Entdeckung zusammenhängenden Fragen²⁴⁾. — G. Fussenegger²⁵⁾ vermag drei neue Hss. (Rom, Freiburg i. Schw., Kremsmünster) der Definitionen des 1282 zu Straßburg abgehaltenen Generalkapitels der Minoriten, das sich u. a. mit den Wundmalen des hl. Franziskus befaßte, namhaft zu machen. Der Text der Kremsmünsterer Hs. (s. XIV.), der ausführlichsten aller bisher bekannten, wird von Fussenegger im Wortlaut mitgeteilt. — Die schon viel erörterte Frage, wann Kardinal Hugolino und Franziskus zum ersten Male zusammentraten, greift B. Zöllig nochmals auf²⁶⁾ und entscheidet sich für Florenz 1217. Das Ergebnis gewinnt er nicht

22) Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen (1207 bis 1267). Vechta. Albertus-Magnus-Verlag. 1935. 8°. 115 S. (= QuFD Heft 31).

23) AFH 28, 1935, 1—36.

24) AFH 26, 1933, 343—389.

25) AFH 26, 1933, 127—140.

26) FSt 20, 1933, 1—33.

durch neue Funde und eigene Forschung, sondern durch Überprüfung der bisherigen Begründung. Die Ernennung Hugolinos zum Protektor des Ordens setzt Zöllig in das Frühjahr 1220. Mit L. Zarncke²⁷⁾ setzt sich Zöllig, obwohl ihm deren Schrift bekannt war, nicht auseinander. Zarncke hat die Frage offengelassen. — Noch in einem anderen Aufsatz beschäftigt sich Zöllig mit Hugolino²⁸⁾. Aus inneren Kriterien sucht er den Anteil Hugolinos an der regula I. (1221) und an der regula bullata genauer abzugrenzen — ein Versuch, der über Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten nicht hinausdringt. Daß Hugolino an der Abfassung beider Regeln mitbeteiligt war — stärker an der bullata als an der prima —, ist zweifellos und schon lange festgestellt. Leider hat sich Zöllig auch hier die Gelegenheit entgehen lassen, zu L. Zarncke Stellung zu nehmen. — Eine sehr gründliche Untersuchung, die die Ordensgeschichte wie die Liturgiegeschichte in gleicher Weise bereichert, legt uns R. Menth vor: Die Präfation unseres heiligen Vaters Franziskus²⁹⁾. Drei Franziskuspräfationen sind bekannt. Die erste („qui meritorum praerogativa“) ist entstanden um 1300 und hat ihren Platz in der Liturgia Ambrosiana. Vom Franziskanerorden wurde sie nicht übernommen, wie sie auch nicht franziskanischer Herkunft ist. Die im Franziskanerorden gebräuchliche Franziskuspräfation („qui venerandum confessorem“) erscheint erstmals 1477 in dem von M. Moravus in Neapel gedruckten Missale Romanum. Da dieses Missale von den Franziskanern von S. Maria La Nova in Neapel redigiert wurde, liegt es nahe, die Heimat dieser Präfation auch bei S. Maria La Nova zu suchen. Zunächst Privatarbeit erhielt die Präfation um 1481 päpstliche Genehmigung. Die Entstehung einer eigenen Franziskuspräfation bringt Menth, wie das gleichzeitige Aufkommen einer franziskanischen Stigmatisationsmesse, in Zusammenhang mit den damals geführten Streitigkeiten um die Wundmale der hl. Katharina v. Siena, deren Verehrung das Ansehen des hl. Franziskus zu verdunkeln drohte. Eine dritte Franziskuspräfation („qui beatum Franciscum praeclaris meritis“) wurde 24. 7. 1935 für die Basilika von Portiunkula genehmigt.

Franziskanische Persönlichkeiten. M. Bihl³⁰⁾ verfißt mit einleuchtenden Gründen die Einheitlichkeit der um 1232 entstandenen grundlegenden Vita s. Antonii prima (nach den Anfangsworten „Assidua“ genannt) gegen R. Cessi, der aus inneren Anzeichen einen Bearbeiter und einen Überarbeiter annehmen zu müssen glaubte. — Über die Wirkungszeit des um die Errichtung des franziskanischen Studiums in Paris und um die Ausbreitung des Ordens in Frankreich hochverdienten Ministers der Provinz Francia Gregorius Neapolitanus herrschte bisher Unklarheit. Aus einem dem 13. Jhd.

27) Vgl. ZKG 52, 1935, 392.

28) FSt 21, 1934, 34—79.

29) FSt 23, 1936, 59—104.

30) FSt 20, 1933, 238—250.

angehörigen Bullarium des Archivs zu Rouen erhebt A. de Sérent³¹⁾ die Abschrift einer Bulle Gregors IX. (28. 6. 1255), aus der unbezweifelbar hervorgeht, daß Gregorius Neapolitanus bereits 1255 seines Amtes entsetzt war. Aus Thomas de Eccleton wissen wir, daß er zeitweilig in Strafhaft war. Vor 1258 muß er gestorben sein. — Wichtiges hat die Olivi-Forschung zutage gefördert. In den Streit um Olivis Rechtgläubigkeit ist von päpstlicher Seite auch Ägidius Romanus eingeschaltet worden. Die gutachtliche Äußerung, die Ägidius für das Konzil von Vienne 1311/12 ausarbeitet, ist von L. Amorós in einem Madrider Kodex s. XV. entdeckt worden und wird AFH 27, 1934, 599—451 im Wortlaut wiedergegeben. Die drei Rechtfertigungsschriften Olivis (Responsio, quam fecit Petrus Joannis ad litteram magistrorum praesentatem sibi in Avinione, 1283; Responsio Fr. Petri Joannis ad aliqua dicta per quosdam magistros Parisienses de suis Quaestionibus excerpta, 1285; Amplior declaratio quinti praecedentis epistolae articuli, qui est de divina essentia, 1285), die uns bisher nur in unzureichender Ausgabe (in den Quodlibeta, Venetiis 1509) zugänglich waren, bietet D. Laberge³²⁾ nun in einer auf cod. Patav. Univers. 1540 (s. XIV), cod. Paris. Bibl. Nat. nouv. acquis. lat. 774 (s. XIV.), cod. Borghes. 522 (s. XIV.) aufgebauten, kritischen Anforderungen entsprechenden Textgestalt und erörtert einleitend Entstehungsursache und Zweck dieser Schriften. In der Universitätsbibliothek zu Padua, die viel handschriftliches Gut aus aufgehobenen Klöstern in sich aufgenommen hat, entdeckte V. Doucet nicht nur verschiedene bisher unbekannte Schriften zum franziskanischen Armutsstreit (so eine Schrift des Angelus Clarenus gegen Alvarus Pelagius), sondern auch eine Anzahl von Schriften Olivis, die bislang nur dem Namen nach bekannt waren, so die Postillae in Act. Apost., in libros Regum, in Ezech., das Opus alterum super Sententias. Für andere Werke Olivis, wie für die Quodlibeta, die Apologia seu Responsio ad litteras septem magistrorum cum supplemento konnte die bisher fehlende handschriftliche Unterlage beigebracht werden. Die Entstehungs- und Besitzergeschichte dieser Hss. (sie gehören dem 14./15. Jhd. an) liefert uns weiter den Beweis für das hohe Ansehen, das Olivi bei den führenden Männern der Observanz des 15. Jhd. genoß. So gehört das beschreibende Verzeichnis der Olivi-Hss. der Universitätsbibliothek Padua, das uns Doucet vorlegt, zu den wertvollsten Veröffentlichungen des AFH³³⁾, ja es stellt die Olivi-Forschung geradezu auf eine neue Grundlage. — O. Bonmann ist daran, den bisher wenig beachteten Franziskanermystiker Marquard (vielfach fälschlich Markus genannt) v. Lindau zum Leben zu erwecken. Vorerst sichert er die bio-

31) AFH 26, 1935, 1—28.

32) AFH 28, 1935, 115—155.

33) AFH 28, 1935, 156—197. Noch nicht abgeschlossen.

graphische und bibliographische Grundlage³⁴⁾, auf der dann das Lehrgebäude Marquards errichtet werden soll. Marquard ist vermutlich in Lindau i. B. geboren und trug vielleicht den Familiennamen Funck. Studium in Paris ist nicht gesichert. 1373 erscheint er als Lektor in Straßburg, 1389 als Provinzial der oberdeutschen Provinz. 1392 ist er gestorben. Der literarische Nachlaß besteht in zahlreichen handschriftlich überlieferten Traktaten und Predigten, die im einzelnen von Bonmann nachgewiesen werden. — D. P a c e t t i³⁵⁾ beginnt mit einer eingehenden Beschreibung der Hss. der Vaticana und der Stadtbibliothek von Siena, die eigenhändig von dem hl. Bernardin v. Siena angefertigt sind — eine sehr stattliche Zahl und von großer Bedeutung für Leben, Tätigkeit, Anschauungen dieses gewaltigen und erfolgreichen Wanderpredigers. — Mit Johannes von Capestrano befaßt sich J. H o f e r. Er bietet uns³⁶⁾ erstmals vollständig jenen Brief des Leipziger Kaplans Stephan Naumann an den Kaplan des Hochmeisters des Deutschen Ordens Andreas Santberg (4. 12. 1452; vorhanden Staatsarchiv Königsberg LXII 92), in dem der Schreiber von dem Eindruck berichtet, den Capestrano in Leipzig und vor allem an der dortigen Hochschule 1452 hinterlassen hat. Für die Bedeutung Capestranos zeugt es, daß alles durch seine Vermittlung in die Gebets- und Verdienstgemeinschaft des Franziskanerordens aufgenommen zu werden beehrte. Nicht weniger als 1400 Bruderschaftsbriefe, in denen die Aufnahme des Bittstellers beurkundet wurde, hatte Capestrano nach eigenem Geständnis bereits 1451 ausgestellt. Erhalten haben sich von Bruderschaftsbriefen, die Capestrano eigenhändig unterschrieb, anscheinend sehr wenige. Hofer³⁷⁾ weist im ganzen 78 nach. Die Hauptmasse der erhaltenen Briefe entstammt den Jahren 1451—1456 und gehört dem Gebiet nördlich der Alpen an. Nicht nur Einzelpersonen aller Stände, auch Klöster, Zünfte (z. B. die Chirurgenzunft in Breslau) und Städte (z. B. Meißen, Nürnberg, Wien) erhielten den hochgeschätzten Bruderschaftsbrief Capestranos. — P. S e v e s i³⁸⁾ veröffentlicht aus dem Staatsarchiv Mailand den Briefwechsel zwischen dem Herzog von Mailand und Francesco della Rovere da Savona, dem späteren Papst Sixtus IV., damals Generalminister der Franziskaner. Beginnend mit 1460; noch nicht abgeschlossen. — H. L i p p e n s³⁹⁾ klärt die Lebensschicksale des Franziskanermissionärs Johannes de la Deule aus dem belgischen Observantenkonvent Ath, der sich als einer der ersten 1493—1510 der Bekehrung des neuentdeckten Amerika widmete. — Texte zur Ge-

34) FSt 21, 1934, 315—343.

35) AFH 27, 1934, 224—258. 565—584; 28, 1935, 253—272. Noch nicht abgeschlossen.

36) FSt 22, 1935, 364—366.

37) FSt 22, 1935, 326—337.

38) AFH 28, 1935, 198—234.

39) AFH 27, 1934, 62—75.

schichte des Generalministers der Observanten Franciscus Lichetus (Lecchi, 1518—1520), vor allem zu seiner Visitationstätigkeit in der böhmischen und polnischen Provinz veröffentlichten C. Minarik und M. Bihl⁴⁰⁾.

Franziskanische Geschichte. A. Heysse⁴¹⁾ veröffentlicht aus dem Archiv der belgischen Franziskanerprovinz zu Brüssel die Satzungen, die der Generalminister Angelus Perusinus 25. 4. 1452 für die Reformierung der Konventualenkonvente der Provinz Francia erließ. Wie alle derartigen Statuten sind auch diese höchst aufschlußreich für das innere Leben der Franziskaner im 15. Jhd.; in Abs. 54 wird z. B. verboten, weltliche Schulen innerhalb des Klosters zu unterhalten; Silbergeschirr wird für den Gebrauch der Brüder strengstens untersagt.

Franziskanisches Geistesleben. Streiflichter auf die frühen Beziehungen der Mendikanten zur Pariser Universität wirft jene Predigt, die Magister Eudes de Chateauroux († 1273) gelegentlich der Ermordung, einiger Studenten im Faubourg Saint-Marcel (27. 2. 1229) und des Streikes der Universität (1229—1231) an die Pariser Bevölkerung hielt und die gegen Regierung, päpstlichen Legaten, Bischof an den Papst als den obersten Schirmherrn der Universität appelliert. Die Predigt, von J. B. Pitra zeitlich falsch angesetzt, wird von A. Callebaut⁴²⁾ an die richtige Stelle gerückt und nach Pariser Hss. im Wortlaut veröffentlicht. Leider ist die Predigt nur in knapper Zusammenfassung überliefert, so daß wir Einzelheiten über den für die Geschichte der Universitäten bedeutsamen Vorfall vergeblich suchen. — P. Glorieux⁴³⁾ stellt in mühsamer Arbeit Liste und Reihenfolge der franziskanischen Magistri her, die zwischen Alexander v. Hales und Petrus Aureolus an der Universität Paris Theologie dozierten. V. Doucet⁴⁴⁾ bietet dazu aus seiner ausgedehnten Handschriftenkenntnis wertvolle Ergänzungen. — B. Pergamo⁴⁵⁾ liefert ein Verzeichnis der Minoriten, die von 1564—1500 an der theologischen Fakultät zu Bologna den Doktorgrad erworben haben, und erweitert die knappen Angaben durch Nachweise über ihr Leben und Schrifttum. Auch Minoriten deutscher Herkunft, z. B. ein Henricus Wenger de Nuremberga (1452), ein Johannes Bomlini de Esslingen (1455) finden sich unter den theologischen Doktoren der Bononia. — Einen Quästionenkodex der Pr. Staatsbibliothek Berlin (Cod. Berol. 845a) auswertend stellt L. Meier⁴⁶⁾ fest, daß die Franziskaner gegen Mitte des 15. Jhd. an der Leipziger Universität wenig, an der Erfurter dagegen stark in die Erscheinung traten, hier

40) AFH 27, 1934, 452—530.

41) AFH 27, 1934, 76—94.

42) AFH 28, 1935, 81—114.

43) AFH 26, 1935, 257—281.

44) AFH 27, 1934, 531—564.

45) AFH 27, 1934, 3—61.

46) FSt 20, 1933, 261—285.

auch ihre Sonderlehren zur Geltung brachten. — L. Amorós⁴⁷⁾ beschreibt eine von ihm in der Laurenziana (San Croce Plut. XXX dextr. 2) gefundene Hs. des Kommentars des Hugo v. Novo Castro zu den Sentenzen (entstanden 1307—17) und macht es wahrscheinlich, daß Hugo nicht Engländer, sondern Deutscher war. — Die Geschichte des minoritischen Buchwesens in der Spätzeit des Mittelalters beleuchtet eine Abhandlung von B. Kraft⁴⁸⁾ über die beiden Brüder Hermann und Johann Sack. Die beiden stammten aus Rottenburg i. Wttb., traten zu München dem Minoritenorden bei; Hermann war Guardian in München und später Beichtvater der Klarissen in Regensburg († 1440), Johann war nach Studien in Erfurt und Wien als Lektor in Speier und Regensburg, später als Kustos für Bayern tätig und starb 1458. Beide haben Bücher gesammelt und selbst eifrig abgeschrieben. Ihren Bücherbesitz vermachte Hermann 1439 dem Münchener Konvent. Aus Cgm 8826 veröffentlicht Kraft das von Hermann selbst geschriebene Verzeichnis des Bücherbesitzes der beiden Brüder und weist teilweise noch erhaltenen Bücherbestand in der Münchener Staatsbibliothek nach. Neben wissenschaftlicher und praktischer Theologie ist naturwissenschaftliches Schrifttum im Bücherschatz der Brüder Sack, namentlich des jüngeren, Johannes, gut vertreten. — Einen Beitrag zur Geschichte des Skotismus innerhalb des Franziskanischen Ordens liefert R. Schwitzer⁴⁹⁾ mit seinem Verzeichnis der skotistischen Werke (Hss. und Drucke, darunter zahlreiche Dissertationen, Thesen) der Bibliothek des Franziskanerklosters in Salzburg. Die Hauptmasse gehört dem 17. und 18. Jhd. an. — B. Zimolong⁵⁰⁾ hat dem gelehrten schlesischen Arabisten Dominicus Germanus de Silesia OFM (geb. 1588 zu Schurgast a. d. Oder, † 1670) eine Monographie gewidmet (Breslau 1928), die durch neue Mitteilungen wichtige, wenn auch nicht abschließende Ergänzungen erfährt.

Franziskanische Klöster. Felim O Briain⁵¹⁾ veröffentlicht aus Cod. Brux. 2524—40 eine von Fr. Michael O Cléirigh († 1645) in irischer Sprache verfaßte gedrängte Übersicht über die irischen Franziskanerklöster mit einem Verzeichnis der Ministri. — Eine Geschichte des Minoritenklosters von Brioude (Haute-Loire), gegründet 1246, aufgehoben 1790, spendet J. Lespinasse⁵²⁾. — Mit der Geschichte des ehemaligen Franziskanerklosters Lenzfried bei Kempten i. Allgäu befaßt sich J. Rottenkolber⁵³⁾. Mit einer Unterbrechung von beinahe 100 Jahren (1548—1645) hatten die Franziskaner das Kloster von 1403—1805 inne. Die außerordentlich spärliche Quel-

47) FSt 20, 1933, 177—222.

48) AFH 28, 1935, 37—57.

49) FSt 22, 1935, 348—563.

50) FSt 21, 1934, 151—170.

51) AFH 25, 1932, 349—377.

52) AFH 28, 1935, 58—80.

53) FSt 22, 1935, 76—105.

lenüberlieferung läßt uns jedoch, namentlich für die erste Periode (1463—1548), nur ein sehr lückenhaftes Bild dieser für das religiöse Leben im Allgäu wichtigen Franziskanerniederlassung gewinnen. Und was über die Gründungsgeschichte überliefert ist, scheint mir noch einer kritischen Sichtung zu bedürfen. In der Reformationszeit (1523 bis 1525) stellte Lenzfried in der Person des Guardians Johannes Winzler einen eifervollen Verteidiger des alten Glaubens. — Die 700-Jahrfeier der Stadt Prenzlau (Uckermark) benützt C. Nagel⁵⁴⁾, um einen Überblick über die Geschichte des dortigen Franziskanerkonvents zu geben, von dem heute nur noch die seit 1865 den beiden reformierten Gemeinden Prenzlau eingeräumte Kirche erhalten ist. Bei der Dürftigkeit der Quellenüberlieferung läßt sich nur so viel sagen, daß das Kloster bereits 1253 bestand, um die Mitte des 15. Jhd. ein Partikularstudium beherbergte und sich um 1543 auflöste.

Dritter Orden. Das Franziskanerinnenkloster S. Cäcilia in Castelli (früher Tifernum Tiberinum genannt) in Umbrien besitzt Originalurkunden des 15. und 15./16. Jhd., die für die Geschichte des dritten Ordens (geistlicher und weltlicher Zweig) nicht ohne Bedeutung sind. L. Oligier⁵⁵⁾ teilt sie mit den nötigen Einführungen im Wortlaut mit. — J. B. Kaiser⁵⁶⁾ veröffentlicht aus einer Papierhs. des Kölner Stadtarchivs (GB Bl. 1—20; s. XV.) eine deutsche (lothringische? rheinländische?) Übersetzung der Bulle „Supra montem“, in der Papst Nikolaus IV. dem dritten Orden seine endgültige Regel gab. Bei der Seltenheit volkssprachlicher Übersetzungen dieser ordensgeschichtlich wichtigen Bulle ist der Fund und seine Veröffentlichung sehr zu begrüßen. Die Übersetzung war ursprünglich bestimmt für die Grauen Schwestern des Klosters Teterchen (Diözese Metz).

2. Kapuziner.

Einzeluntersuchungen zur Geschichte des von der Wissenschaft bisher etwas vernachlässigten Kapuzinerordens sind immer zu begrüßen, und besonders dann, wenn es sich um die Geschichte einer Provinz handelt, aus der die Gestalt des Volksschriftstellers Martin v. Cochem aufragt. A. Jacobs⁵⁷⁾ beschränkt seine Untersuchung zeitlich auf die Periode vom ersten Auftreten der Kapuziner in den Rheinlanden (erstes Kloster in Köln, gegründet 1611) bis 1725, inhaltlich auf die Tätigkeit der Kapuziner im Dienste der Gegenreformation, zu welchem Zweck sie ja überhaupt an den Rhein berufen wurden. Unter Heranziehung eines

54) FSt 21, 1934, 179—184.

55) AFH 26, 1933, 390—437.

56) FSt 22, 1935, 263—276.

57) Die Rheinischen Kapuziner 1611—1725. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, hrsggeb. von A. Ehrhard, Heft 62.) 1933. Münster, Aschendorff. XXII u. 163 S. mit einer Karte. RM. 8.30.

weit ausgedehnten Quellenstoffes, dessen wichtigste Stücke anhangsweise wörtlich wiedergegeben werden, und in rühmenswerter Sachlichkeit beleuchtet Jacobs allseitig das missionarische Wirken der rheinischen Kapuziner, ihre Bekehrungsweise, ihre Erfolge, ihre den Konstitutionen des Ordens eigentlich zuwiderlaufende Ausstattung mit Privilegien, ihre Beziehungen zu Episkopat, Weltklerus und den übrigen Orden. An die Erfolge der Jesuiten, mit denen sie übrigens nicht auf sehr gutem Fuß standen, reichen die Erfolge der Kapuziner in den Rheinlanden nicht heran, wohl mangels einer weniger festgefügtten Organisation. Ihre Haupttätigkeit galt dem niederen Volk, dessen Frömmigkeitshaltung sich in den Schriften der Kapuziner selbst vorzüglich spiegelt. Gerne hätten wir über den Frömmigkeitstyp der rheinischen Kapuziner des 17./18. Jhd. etwas mehr gehört, mehr vor allem über ihre Stellung zum zeitgenössischen Aberglauben. Die Sitte, den Kommunikanten unkonsekrierten Wein zu reichen, war im 16./17. Jhd. auch im Süden Deutschlands heimisch (vgl. Deutsche Gaue 5, 1903, 255).

Den Abschluß unserer Übersicht bilde ein kurzes Gedenkwort an einen der verdientesten Erforscher der franziskanischen Geschichte, P. Dr. Ferdinand Doelle, der, 60jährig, am 17. 11. 1935 mitten aus fruchtbarem und anregendem Schaffen heraus durch den Tod abberufen wurde. Seit 1903 war er an der Schriftleitung der FSt tätig. Sein Verdienst ist es, wenn die FSt eines der wertvollsten ordensgeschichtlichen Organe Deutschlands sind. In die Schriftleitung teilen sich nun die PP. J. Kaup, Ph. Böhner, A. Stroick. Der Geist der Zeitschrift soll der gleiche bleiben, auch wenn sich der Verlag und das Gewand mit Heft 1 des 25. Jahrgangs (1936) geändert haben.

Magie.

Von Will-Erich Peuckert,
Haasel, Post Prausnitz, über Jauer (Schles.).

Ich hatte vor, in einen Bericht, der über die Fortschritte der Volkskunde handelt, Magie und Zauberei einzubeziehen, (Kirche und Zauberei berühren sich ja, wie unten noch näher zu zeigen sein wird). Doch stellte sich bald die Frage ein, welche der heutigen Wissenschaften wahrhaftig befugt sei, Magie zu behandeln. Sie wird zwar dem Volkskundler zugeschoben; aber das nur, weil die Magie dem „Aberglauben“ zugeteilt wurde. Ganz offensichtlich jedoch ist von hier wenig zur Klärung der Dinge geschehen, — nur durch Jacoby ward viel getan¹⁾ —; noch weniger dürfte die Zukunft bringen, wenn sich die Zielbestim-

1) Vgl. seine vielen Beiträge in Bächtold-Stäubli's „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens“, vor allem auch den Artikel „Kunst“.

mung der Volkskunde, wie sie sich heute ergeben hat^{1a)}, hält. Mehr hat die Philologie gefördert, vor allem, nachdem sie den Späthellenismus als untersuchungswürdig erkannte. Aber für die uns nächstliegende Zeit, das Mittelalter, ist nichts geschehen. Hier setzen erst langsam, von mehreren Seiten, der Orientalistik, Geschichte, Kulturgeschichte und Kunstgeschichte (ich denke an die Studien A. Warburgs), Versuche des näheren Erfassens ein. Mit einem Wort, der Begriff „Magie“ erweist sich als einer der wenigen Begriffe, der überall an den Grenzen erscheint, an keinem Orte im Zentrum steht. Er teilt das Schicksal mit einem verwandten; auch „Astrologie“ blieb ein Kreuzungspunkt verschiedener, einander fremder Bezirke. Das hat seine guten und schlechten Seiten. Dergleichen Bezirke, die wie die genannten von mehreren Seiten her angepackt werden, bleiben viel länger lebendig als andere. Es rinnt für sie noch kein Schema zusammen. Auf jeden Zugriff antworten sie neu, und da es noch keinen geheiligten Zugang, sondern nur mehrere „wilde“ gibt, und jeder von seinem Gebiet her fragt, erstarrt hier noch nichts zur Schulwissenschaft. Doch wiegt das alles den Nachteil nicht auf, den Nachteil, der dadurch gegeben ist, daß stets nur zufällige Zugriffe geschehen. Magie ist eine nicht unwichtige Kraft im Wachstum unserer Kulturen gewesen; Magie verursacht entscheidende Wendungen, — aber wir wissen fast nichts von ihr. Wir haben nichts anderes als einzelne Brocken, wie sie durch Zufall gefördert wurden, wenn jemand nach anderen Erzen grub.

Welches Ergebnis liegt bis jetzt vor? Verschiedene Abstufungen in der Art, mit welcher die Forscher ihr Vorkommen beachten, lassen sich ohne weiteres erkennen. Da sind zuerst die vielen zu nennen, denen sie nur als ein Kuriosum — in einer Randglosse — wichtig erscheint. Carl Erdmann mag dafür als Beispiel stehen²⁾. Aber das kann nicht immer genügen. Die großen Gestalten des Hochmittelalters, ein Friedrich II., Albertus Magnus, ein Papst wie Bonifaz VIII. sind damit noch nicht gültig zu zeichnen; hier hat Magie in das Leben gewirkt und damit in das, was die Männer geleistet. Man kann es sogar noch weiter treiben. Ein Name wie Kyot im Parzival, Legenden wie die von Theophilus, das Eindringen des „Neuplatonismus“, der Aufgang der arabischen Zeit, die große Bedeutung jüdischer Weiser, um einige Phänomene zu nennen, erfordern zu ihrer Lösung ein Wissen um die Magie der damaligen Welt. Hier freilich ist noch alles zu tun. Nur einige Ansätze sind zu verzeichnen; sie gehen auf Aby Warburg zurück, der diesen Zugang als erster entdeckte.

Mehr ist in anderer Verbindung geschehen. v. Lippmann hat ja die Alchemie als Vorstufe unserer Chemie beschrieben; in ähnlicher Weise

1a) Adolf Spamer, Die Deutsche Volkskunde 1 (1934), 1—16.

2) Carl Erdmann, Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Verl. Kohlhammer, Stuttgart 1935.

wird die Magie als eine frühe Physik betrachtet. Ich komme dann noch darauf zurück. So wichtig solche Versuche auch sind, — und sei es nur, um den Verruf welcher auf Alchymie und Magie wie auf der Astrologie liegt zu beheben —, sie dringen noch nicht zum Letzten vor. Zum Letzten, das heißt zu einer Deutung: aus welchem Denkgrund Magie entstand. Ich glaube aber, daß nötig ist, vor allem nach dieser Erkenntnis zu fragen. Wir sind auf dem Weg, zu Albertus Magnus, zu dem an Magie interessierten Gottesgelehrten und ähnlichen Männern, den Zugang zu finden. Aber wir sind noch nicht so weit, eine Gestalt wie Trithemius, den an der Theologie interessierten Magier, in seinem Wesensgrunde zu packen. Anders gesagt: wir sehen noch nicht, daß in der Magie eine andere Welt und Ansicht der Welt zum Durchbruch gelangt.

Das ist vorläufig nur eine Behauptung. Sie auszusprechen wage ich heut, nachdem ich jüngst zu zeigen versuchte³⁾, daß zwischen Trithemius auf der einen und Böhme auf der anderen Seite, ein Stück der deutschen Welt aus dem Grunde, den die Magie gegeben hat, lebte. Das freilich, was ich zu liefern vermochte, ist wesentlich nur ein Zustandsbericht. Ich habe allein die Fakta beschrieben und sie als Äußerungen magischen Denkens und magisch denkender Männer beschrieben. Aber daraus erwächst nun das nächste.

Wenn zwei Jahrhunderte, ohne zu wanken, aus diesem einen Grunde gelebt, und wenn wir weiter feststellen müssen, daß die Magie nicht mit ihnen beginnt, dann muß sie selber zur Aufgabe werden. (Ich wagte nicht, das niederzuschreiben, hätte sich nicht in der gleichen Zeit und unabhängig von meinem Versuch, das Resultat noch einmal ergeben; ich will den Umstand vorerst nur erwähnen, um unten auf Thorndikes Werk einzugehen.)

Erst möchte ich noch ein anderes bemerken. Schon oberflächliche Beobachtungen zeigen, daß zwischen Magie und Neuplatonismus Zusammenhänge vorhanden sein müssen. Zu allen Beobachtungen äußerer Art fügt sich heut eine, die, für sich fraglich, von jenen gestützt, beweisend erscheint. Beide, der Neuplatonismus als Gnosis (: Hans Jonas) so wie die Magie, sind aus der „Weltangst“ geboren worden. In beiden weist das „Wissen“ den Weg^{3a)}. Das reicht noch nicht aus, um die Magie an Gnosis und Neuplatonismus zu hängen, doch es genügt, um die Frage zu stellen, ob sie nicht eine der Äußerungsformen des nämlichen Suchens genannt werden muß, das in der Gnosis ein Frucht-reis trieb.

Die Frage ist noch längst nicht zu lösen. Ich wollte sie trotzdem hier sichtbar machen, um einmal die Konsequenzen zu zeigen, welche bereits

3) Will-Erich Peuckert, Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie. Verl. W. Kohlhammer, Stuttgart 1936. XIV und 589 S.

3a) N. Ferger, Magie u. Mystik. Max Niehans Verl. Zürich (1935), 155.

im Dämmer aufsteigen. Es geht hier nicht um Narrheit und Spiele. Es geht um einen Versuch des Geistes, des „Seins“ auf diesem Weg Herr zu werden.

*

Es scheint mir geziemend, in diesem Bericht zuerst den Namen Jonas zu nennen. Zwar hat sein Buch⁴⁾ mit Magie nichts zu tun; trotzdem ist es sehr wichtig für uns. Seine Behandlung der Gnosis zeigt, wie die Magie behandelt sein müßte. Er hat es freilich leichter als wir, denn er vermag auf gesichertem Boden, welcher bei uns noch fehlt, zu fußen; aber auch dieser Schritt wird geschehen.

Ich glaube, daß dann als letzter Grund, aus welchem das magische Wollen erwuchs, ein Grund auftaucht, wie Jonas ihn zeichnet, und der sich bekundet „in den hellenistischen Mysterienkulten, vor allem wohl der Mithrasreligion, den hermetischen Schriften und in der spekulativen Sphäre der spätantiken Philosophie, besonders des Neuplatonismus; im Osten in viel mächtigerer, ursprünglicher Realität die apokalyptisch-eschatologischen Bewegungen, die großen gnostischen Systembildungen, die Religionsgründungen bis zum Manichäismus; über Ost und West schließlich sich ausbreitend das junge Christentum mitsamt seinen Häresien, vor allem dem Marcionitismus“ (S. 80). Mag davon manches vielleicht ausfallen; das fällt nicht aus, was Jonas aufweist — als Urgrund des gnostischen Seins ausweist: die Angst, die Verzweiflung und das Grauen. Weltangst und Daseinsangst schufen die Gnosis (S. 143 ff.); aus Weltangst und Daseinsangst wächst Magie. Schon Jonas zeigt sie als einen Versuch, den Einwirkungen der Heimarmene und ihrer Dämonen sich zu entziehen (S. 203 f., nach Lactanz II 16), als eine Stufe auch auf dem „Wege“ (S. 206), denn nicht mehr Verehrung, sondern Brechung des Sternenzwanges hat in den Zaubergebeten nun statt (S. 225).

Nicht nur das nämliche Daseinsgefühl, nämliche Äußerlichkeiten erscheinen. Ich will mich hier dabei nicht verweilen, sondern nur noch auf eines hinweisen: alle Magie erfordert Erkenntnis. Ich habe das Streben nach letzter Erkenntnis als Sünde Fausts zu erweisen versucht, als Sünde der Magier nach Paracelsus; wenn Jonas als Schema des gnostischen Mythos aus den Excerpta ex Theodoto 78 erweist, daß erlösend sei die Erkenntnis, „wer wir waren, was wir wurden; wo wir waren, wohinein wir geworfen wurden; wohin wir eilen, woraus wir erlöst wurden“, so haben wir, bis zu der Formulierung, zweimal das gleiche Verlangen und Suchen. Ich möchte gewißlich damit nicht sagen,

4) Teil I: Die mythologische Gnosis, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht. 1934. 375 S. Vgl. auch den ausgezeichneten Aufsatz von Ernst Benz, Ost und West in der christlichen Geschichtsanschauung, in der wichtigen, unten wieder genannten Zeitschrift „Die Welt als Geschichte“ 1 (1935), 488 f.

daß unsere Magie von dort „entlehnte“ und aufnahm, was andere ihr vorgedacht. Man nimmt nur auf, was man selber ist⁵⁾.

Die knappen Hinweise werden bezeugen, wie wichtig mir Jonas Versuch erscheint —, in einer Richtung, an die er nicht dachte: für die er sein Buch nicht geschrieben hat. Er wird es uns, hoffe ich, nicht verwehren, daß wir recht regen Gebrauch von ihm machen.

*

Ich habe ausdrücklich darauf verzichtet, die Übereinstimmung der beiden Welten auf philologische Kriterien zu stützen. Sie wurden schon öfters zusammengestellt; nur das mag erwähnt sein, daß bei uns die Lehre in ihrem hermetischen Gewande erscheint, als ein „hermetischer Neuplatonismus“. Ich weiß nicht, was Thorndike darüber sagt, weil ich die ersten Bände nicht kenne, — aber ich darf an manche Arbeiten, etwa die „Tabula Smaragdina“, die Ruska so schön untersuchte, erinnern. Ein neuer Beitrag wurde durch Wellmann⁶⁾, als Gabe aus seinem Grabe, geboten. Er untersucht die Koiraniden, das magische Schriftwerk hermetischer Herkunft, das er dem 1. Jhd. zuweist, und dessen Nachleben er sichtbar macht, — ein Nachleben bis in unsere Tage. Wenn es erlaubt ist, der schönen Studie einen geringen Zusatz zu geben, so möchte ich auf Trithemius und seine Beachtung der Schriften hinweisen (Peuckert, Pansophie 64); eben so hat sie Hartlieb gekannt (ebd. 66) und bei Agrippa tauchen sie auf (ebd. 67). Was aber wichtiger ist als dieses: Wellmann vermag eindeutig zu zeigen, wie diese Weisheit herüber wuchs; Albertus Magnus zitierte Hermes nach Avicenna, der aus Rāzi und Costa ben Lucca genommen hat (S. 21 f., 30); von da über Konrad von Megenberg ist sie ins deutsche Volk eingegangen. Araber sind die Vermittler gewesen.

Ähnlich wie Wellmann zeigt Gerda Hoffmann am Beispiel der zauberischen Impotenz (*impotentia coeundi*) den Weg, der von Sextus Placitus (und den Arabern?) zu Konstantin von Afrika († 1087) führte, von diesem zu den späteren Gelehrten⁷⁾. Ich habe ihn jüngst bei Trithemius, mit dankbarer und ausschlaggebender Benutzung der Hoffmannschen Arbeit, nachweisen können⁸⁾. Seine Rezepte sind heute noch lebendig. (Wenn Berg die Gebärmutterleiden behandelt, so weiß er

5) Ich möchte hier auch auf G. Weise, Die geistigen und formalen Grundlagen der Kunst des Mittelalters, in: Die Welt als Geschichte 1 (1955), besonders 162 ff., hinweisen.

6) Max Wellmann, Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos. (Philologus Supplementband XXVII H. 2. Leipzig 1954. Dieterichsche Verl. 50 S.)

7) Gerda Hoffmann, Beiträge zur Lehre von der durch Zauber verursachten Krankheit und ihrer Behandlung in der Medizin des Mittelalters. Berlin med. Diss. 1955. 37 S.

8) Pansophie 481 f. Vgl. auch Pfligg (unten) S. 4.

zwar um antike Lehren; doch die Magie tritt hier zurück. Nur in der heutigen Volksheilkunde erscheinen Spuren, die auf sie weisen⁹⁾.)

Schriften, wie die soeben besprochenen^{9a)}, sind aus zwei Gründen für uns bedeutend. Sie lassen zunächst den Weg erkennen, den die hermetische Magie einschlug. Sie zeigen uns zweitens, was wichtiger ist, daß ein Bedürfnis nach der Hermetik und ihrer Weisheit bestanden hat (wie jede Übersetzung bezeugt, daß ein Bedürfnis vorhanden ist). Ist dieses vorhanden, dann ist zu fragen, ob ihm die bloßen Formeln genügen, oder ob es nach Tieferem verlangte. Wir haben bis jetzt keine Möglichkeit, die Frage mit Ja oder Nein zu entscheiden; wir wissen bis jetzt nicht, was hier geschah. Aber — wird auch die Antwort ein Nein — ein Hauch jenes Geistes drang in jenen Formeln und Lehren herein. Und es bleibt einfach dann weiter zu fragen, wann er zu seinem Wirken gelangte.

Doch wieder zu unsern hermetischen Texten!

Die reichen, von Bilabel, Grohmann und Graf¹⁰⁾ jüngst mitgeteilten Zauberpapyri weisen, wie vordem die Preisendanz', Einflüsse aus gnostischem Denken auf. Das gilt besonders von Kyprian-Texten, welche den Hauptteil der Studien einnehmen (vgl. S. 204 f., 320). Zwar wurde die Feststellung gnostischer Spuren von Bilabel auf später verschoben, (desgleichen auch die Kyprian-Untersuchung); beides, so wie den Fortgang der Texte erwarten wir deshalb mit großer Begier. Wenn ich versuche, vor dieser Arbeit eine Bemerkung zum Thema zu machen, so diese, daß die Vergleichung der Texte die Folge: Kopten—Araber ergibt, welche ja auch zu erwarten war (S. 335 ff.). Doch lassen sich gerade arabische Zauber (vom Kyprianos-Gebet abgesehen) kaum mit den späteren des Westens vergleichen; vgl. auch Peuckert, Pansophie S. 77.

9) Alexander Berg, Der Krankheitskomplex der Kolik- und Gebärmutterleiden in Volksmedizin und Medizingeschichte (Abhdlgn. z. Gesch. d. Medizin und der Naturwissenschaften H. 9). Verl. E. Ebering, Berlin 1935, 195 S.

9a) Noch eines Werkes sei hier gedacht, weil es ein reiches Material, das sonst nicht immer bereitliegt, erschließt, der „Mythengeschichte der asiatischen Welt“ von Joseph Görres, die eben Kirfel in dessen Gesammelten Schriften (Köln, Bachem Verl. 1935, Bd. 5) ediert. Vieles, was Görres schon ausgegraben, wurde inzwischen wieder vergessen, und es ist recht, zu unserer Frage das Werk wie seine „christliche Mystik“ im ganzen Umfange heranzuziehen. Aber darüber hinaus scheint mir wichtig, daß Görres Ansatz nicht fern dem unsern, sein Weg dem unsern benachbart erscheint.

10) Friedrich Bilabel und Adolf Grohmann, Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit (Veröffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen H. 5. Nebst einem Tafelband). Heidelberg, Verlag d. Universitäts-Bibliothek, 1934. XII und 432 S. 8°; 15 Tfln. folio.

Ich habe schon einmal daran gedacht, daß Juden die „späthellenistischen“ Zauber dem Mittelalter zugebracht haben. Auch Bilabels Texte deuten darauf. In des Marcellus Burdigalensis de medicamentis empiricis, physicis ac rationabilibus liber¹¹⁾ begegnet der Modus des Schwindezaubers (vgl. Peuckert, Pansophie 76), das Aufhängen des Zaubers in der Tür (Nr. 56 bei Grimm), das in den Koptischen Texten erscheint, — das heißt, Marcellus bringt jenes Gut, das Preisendanz und Bilabel zeigen. Einmal wird nun von Marcellus gesagt, er habe ein Heilmittel von Juden erhalten; ein Zauberspruch (Nr. 51 bei Grimm) wird als jüdisch bezeichnet, — neben ihm stehen christliche Wendungen und ebenso Homerische Verse. Doch dieser Aufsammler von „gnostischen“ Zaubern wendet ein zweites Gesicht nach dem Westen. Schon Jacob Grimm hat zu zeigen vermocht, daß (Nr. 22 bei Grimm) sein Segen pro fluvio muliebri im deutschen Tumbo-Segen erscheint (wie sich in diesem Verzeichnis noch mehr der Parallelen aufspüren lassen). Hier haben wir also noch einen Vermittler, der „gnostischen“, Zauber, mit jüdischer Hilfe wie ohne diese, dem Westen zuträgt.

Die späten Ärzte, Juden, Araber, — der Weg des magischen Wissens nach Westen ist nicht auf die drei beschränkt geblieben. Ich habe auf eine Straße verwiesen, die donauaufwärts vom Balkan kommt¹²⁾, — für welche sich übrigens, das sei gleich noch bemerkt, jüngst einige weitere Belege fanden. Die manichäische „Zersetzung“ des Westens, die unter dem Stichwort „Katharer“ geht, ist ja ein altes Problem der Forschung. Als letzter hat Grundmann von ihr gesprochen¹³⁾. Sein Buch das im Untertitel verspricht „Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik“, sieht in den Bewegungen des 12. Jahrhunderts ein Hin zum „evangelischen Leben“: als Wanderprediger und in der Armut versucht man, dieses Leben zu führen. Den dritten Klagepunkt, „Manichäismus“, bestreitet Grundmann für die Ketzerei von Perigord, Metz und die Waldenser. Aber er sieht aus ihren Kreisen, gefördert durch Innozenz' III. Verständnis letztlich die bettelnden Orden kommen. Ich glaube, daß er es richtig sieht. Jedoch nun wird, noch mehr als vorher, eine Geschichte des Manichäismus im 11. Jahrhundert Notwendigkeit. Ihm wird die „Burg der Weisheit“ das Ziel und letzter Inhalt des Weges sein (vgl. G.s Schlußkapitel). Rechtes und Falsches, um diesen Ansatz mit einem Worte

11) J. Grimm, Über Marcellus Burdigalensis: Kleinere Schriften 2 (1865), 114—151; 152—172.

12) Peuckert, Germanische Eschatologien: Archiv f. Religionswissenschaft 32 (1935), 1—57.

13) Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (Eberings Historische Studien H. 267), Berlin 1935, Verl. Ebering. 510 S.

noch zu erwähnen, mischt Otto Rahn¹⁴), der die Katharer des südlichen Frankreich als Gralsucher betrachtet.)

*

Lynn Thorndike veröffentlichte vier Bände einer „History of magic and experimental science“¹⁵), von denen die beiden ersten die Zeit seit Christi Geburt bis zum 13. Jahrhundert, die vorliegenden das 14./15. umfassen. Lynn Thorndike beschreibt, wie der Titel andeutet, den Weg der *magia naturalis*, „die gradweise Entwicklung zu dem, was wir heute Wissenschaft nennen“, „besonders das Hervorgehen der wissenschaftlichen experimentellen Methode aus der experimentierenden Magie“. Drei wichtige Stränge des Ariadnefadens führen ihn durch das Labyrinth der wissenschaftlichen Literatur jener Zeit: die Fragen Alchymie, Astrologie und die nach der magischen Medizin. So wird im Grunde seine Geschichte — wie manche andere — zu einem Beweis der Wissenschaft in dunklen Bezirken, und damit eine Art Ehrenrettung. Wie weit das geht, lehren die letzten Sätze über den Ausgang des Quattrocento: Das Interesse am Okkulten überschattet jedes wissenschaftliche Interesse in Männern wie Pico della Mirandola, Bernard Basin, Pedro Garcia, Lefèvre d'Étaples, Ficino, Reuchlin und Trithemius (4, 615). Das, was ich als „Sinn der Magie“ betrachte, hat mit der Magie in Thorndikes Buch nur da oder dort einen Berührungspunkt. Er sieht nicht, das zeigt sein abfälliges Urteil, das Andere in Männern wie Pico, Ficino, — den magischen Grund, aus dem sie leben. Deshalb wird ihm dieselbe Epoche, in der wir den Durchbruch zu diesem Grunde, zum Sinn der Magie, zu erkennen glauben, zu einem Abstieg und bösem Verfall. Deshalb auch muß er eine Erscheinung wie Pico als „darling of enthusiasts for the so-called Italian Renaissance“ (4, 385), mit etwas verächtlicher Miene ablehnen, nimmt er von Vives für Ficino den Beinamen „philosophaster“ auf (4, 562).

Es wäre verfehlt, in dieser Bemerkung eine Ablehnung der Arbeit zu sehen; Lynn Thorndikes Weg ist berechtigt wie unserer. Und über dieses: die beiden Bände erwecken Bewunderung sowie Freude. Ein ungeheures Ausmaß von Wissen wurde bewältigt, für jeden Sucher Wege und reiche Zugänge eröffnet. Thorndike hat vor allem den Handschriftenbestand der westeuropäischen Länder erschlossen, die Handschriften vor den Drucken bevorzugt. Von deutschen Sammlungen sind Wolfenbüttel, Erfurt und Wien fast allein benutzt; doch wie die Handschriften, tritt unsere Forschung hinter der westeuropäischen

14) Otto Rahn, *Kreuzzug gegen den Gral*. Urban-Verlag Freiburg i. B. (1933). 335 S.

15) Lynn Thorndike, *A History of magic and experimental science*. Vol. III and IV: *The fourteenth and fifteenth centuries*. Columbia University Press (and Oxford University Press, London) 1934, III; XXVI and 827 p.; IV: XVIII and 767 p.

zurück. Es wäre verfehlt, darum zu rechten; der Forscher geht seine, ihm eigenen Wege; nur sei es für die Benutzung bemerkt. So fehlt ein Name wie Johann Hartlieb; zu „Lichtenberger“ vermißt man den Hinweis auf Aby Warburgs wertvollen Aufsatz¹⁶⁾. Trotz solcher Lücken — wir haben kein Werk, das diesem an Reichtum zur Seite stünde; unzählige Namen werden behandelt; der Index of Incipits füllt Seiten. Für viele Fragen, auch späterer Zeit, ist hier ein neuer Ansatz gegeben. Ich greife beliebig zwei Themen heraus; 4, 335 die Aurora consurgens, die ich in meinem „Böhme“¹⁷⁾ besprach; 4, 340 wird ein Alchymist „Anthonius von Florenz“ behandelt, welchen das „Breslauer Walenbuch“¹⁸⁾, das Vorbild dieser Gattung von Schriften, in seinem Eingang als Autor nennt; damit sind alle Annahmen erledigt, welche bis jetzt an den Namen knüpften, und meine Textanalyse bestätigt. — Daß vieles, was Thorndike gegeben hat, nichts Endgültiges oder Gesichertes ist, wird nur beanstanden, der nicht weiß, was kritische Studien in diesem Gebiet zur Stunde bedeuten. Wir sind froh, zunächst die Ausbreitung des Materials in großen Zügen erkennen zu können.

So lassen sich diese Bände durchgehen, — und jede Seite lockt einen weiter. Lynn Thorndike hat sich mit dieser Geschichte unsere Bewunderung, und sein Land, das solche Arbeiten ermöglichen kann, den Neid aller andern Länder erweckt.

Thorndike hat bis zu Trithemius, dem Anfang des Luther-Jahrhunderts geführt. Sein Buch erschien, als ich den Nachweis von meiner „Pansophie“ drucken ließ, und es ist seltsam, daß sie einsetzt, wo seine Geschichte abbricht und schließt. Wir wußten beide nichts voneinander, aber nun führt sein Werk und das meine von Christi Geburt bis 1650, die Zeit, in der die Magie sich durchsetzt. Was seine Auffassung von meiner scheidet, habe ich oben schon dargelegt; mehr will mir nicht ziemen, von meinem Versuch und dem, wohin er zielte, zu sagen.

Wenn Paracelsus in meinem Buch von zwölf Kapiteln auch zwei verlangte, — so blieb er trotz allem nur Station. Die größte Erscheinung — neben andern. Stärker als ich hat v. Waltershausen¹⁹⁾ seine entscheidende Stellung betont. Zwar handelt sein Buch von Paracelsus „am Eingang der deutschen Erziehungsgeschichte“, — aber es wird sich

16) Warburg, Gesammelte Schriften 2 (1934). Heidnisch-antike Weisung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten. 487 ff.

17) Peuckert, Das Leben Jakob Böhmes. 1924, 168 ff.

18) Peuckert, Walen und Venediger: Mitteilungen d. Schles. Gesellschaft für Volkskunde, 30 (1929), 205—247.

19) Bodo Sartorius Freiherr von Waltershausen, Paracelsus am Eingang der deutschen Bildungsgeschichte. (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik H 16), F. Meiner, Lpzg. 1936 VIII und 216 S.

sogleich erweisen, daß seine Bedeutung weitergreift. Nur möchte ich vorerst die Lösung des Themas, wie Waltershausen sie findet, berühren. Er ist von der „Frage nach der Bedeutung der Mystik innerhalb des protestantischen Deutschland für die Erziehungs- und Bildungsgeschichte“ ausgegangen. „Bedenkt man, wie Kirche und Theologie der Schule ihr Gepräge geben bis weit in das 18. Jhd. hinein, so ist es nicht verwunderlich, daß alle die, die diese Schule grundsätzlich reformieren wollen, Geistesverwandte sind der unkirchlich und theologiefeindlich Gesinnten, der Sektierer und Mystiker, oder daß sie zum mindesten von dem geistigen Strom, der durch die Abseitsstehenden hindurchgeht, berührt werden. Der Kampf ... hat seinen, freilich nicht alleinigen, Untergrund in der mystisch-naturphilosophischen Gedankenwelt, die Paracelsus, Valentin Weigel, Jakob Böhme und ihre Gefolgschaft ausgebildet haben.“ Daß Waltershausen nun Paracelsus, welcher am Anfang der Reihe steht, behandelt hat, ist wohl zu begreifen. Er schrieb uns ein kluges und schönes Buch.

v. Waltershausen wird mir gestatten, wenn ich nun noch einen Punkt anrühre, der abseits von seinem Thema liegt, Er selbst betonte mehrere Male sein (Paracelsi) alchymisches Denken (S. 181, 169); wir treffen in dieser Frage zusammen (Peuckert, Pansophie 227 ff.). Die Formeln, die Waltershausen entwickelt (die Welt will vollendet sein durch den Menschen 72 ff.; Licht der Natur: sich selbst offenbaren S. 99), sind nur als alchymische Formeln verständlich; der psychologische Grund mangelt ihnen. Man könnte das noch viel weiter treiben, — aber ich bin damit zufrieden, daß eine Betrachtung der Pädagogik des Schweizers meinen Beweisgang bestätigt. Wichtig ist mir ein zweiter Punkt. v. Waltershausen hat zeigen können, daß erst die *Astronomia magna*, eine der spätesten Schriften also, den Neuplatonismus ins Licht treten läßt (S. 159); das trifft mit meinem Ergebnis zusammen, daß Paracelsus Hermetiker war, den Neuplatonisches zufällig berührte. Aus solchen Beobachtungen will ich noch stärker, als es v. Waltershausen schon tat, das Unscholastische an ihm erkennen.

Was ich soeben (ergänzend) bemerkte, läßt nicht sehr viel von der Arbeit sehen. Ich möchte deshalb noch kurz andeuten, daß Waltershausen im ersten Punkt das „Sendungsbewußtsein“ des Schweizers behandelt; es folgen dem drei große Kapitel: die religiös-sittliche Gedankenwelt Paracelsi, die naturphilosophisch-mystische, und drittens: die pädagogische. Auch wen die letztere nicht sehr interessiert, sollte sich doch der Schrift nicht ent schlagen; ich wüßte zur Zeit kein Buch zu nennen, das so wie dieses zu Paracelsus und seinem Denken den Zugang öffnet.

(Auf Paracelsus steht ein Versuch, in dem das Magische abgestreift, ein einfacherer Zustand erreicht worden ist. Die „Religion der Arznei“

von Schlegel²⁰⁾ baut auf der Erkenntnis der Signatur, als einer Anweisung des Schöpfergottes, die er dem Arzte tun will, auf. Das Buch druckt einige Paracelsisten, geht dann zu eignen Bemerkungen über. Nützlich erscheint auf diesem Wege eine genaue Kenntnis der Pflanzen. Ein Vorbild, wie alles Wissen um diese erhoben und lebend gemacht werden kann, gibt, neben Marzell, soeben J. Nießen²¹⁾. Ich muß hier auf die Besprechung verweisen, die ich an anderer Stelle gebe²²⁾, will aber trotzdem an die Bedeutung der Schrift auch für unsere Studien erinnern, und hoffen, daß sie bald ganz vorliegt, der zweite dem ersten Band folgen möge.)

Am Ende der Zeit, die wir skizzieren, herrscht ein romantischer Mystizismus. Er greift, wie heut unsere Okkultisten²³⁾, und wie die Romantik der Medizin, von welcher soeben die Rede war, auf Paracelsus, den Magus, zurück. Hier mag an den „Comte de Gabalis“ von de Montfaucon erinnert werden²⁴⁾, bei dem, was einmal Glaube gewesen, zu einem seichten Romanwerk wird. Es ist ein Abschluß, kein Wiedererwachen. Ein neues Zeitalter steigt herauf.

Ein neues Zeitalter —. Die neue Magie, wenn es noch recht ist, das Wort zu gebrauchen, hat das Gesicht nach dem Osten gewendet. Ein Buch wie das Fergers^{3a)} zeigt das sehr deutlich. Sein Wert liegt nicht in den ersten Kapiteln; hier redet Ferger sehr obenhin, sondern in dem Versuch, die Magie als „andere“ Seite der Mystik zu zeigen, vor allem jedoch im dritten Kapitel, wo Christian Science und New Thought, Blavatsky und Steiner besprochen werden, der Eranoskreis wegweisend auftritt. Das aber, was er von Alchymie und rosenkreuzerischem Wollen sagt, erscheint im tiefsten Grund als phantastisch; hier spiegeln sich Meinungen unserer Zeit. Diese noch klarer herauszuarbeiten, das Schwergewicht ganz auf sie zu verlegen, dafür scheint Ferger berufen zu sein. Aber hier fängt auch, wie ich schon sagte, ein anderes magisches Weltdenken an. Ich wende wieder zum älteren zurück.

Darf man, was mehr erahnt als erwiesen, in einem Satze zusammenfassen, dann hat unsere Betrachtung dieses gezeitigt: ein magisches Zeitalter um 1500, welches Italien und Deutschland umfaßt, und das

20) Emil Schlegel, Religion der Arznei, Das ist Herr Gotts Apotheke ... Signaturenlehre als Wissenschaft. Verl. Dr. Madaus, Radebeul b. Dresden 1935. 251 S.

21) J. Nießen, Rheinische Volksbotanik. I. Bd.: Die Pflanzen in der Sprache des Volkes. Ferd. Dümmlers Verl. Bonn 1936. 276 S.

22) Bibliographie zum Problem des Nachlebens der Antike Bd. III: The Warburg Institute, London.

23) Peuckert, Okkultismus. In Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens, 6, 1224 ff.

24) Erika Treske, Der Rosenkreuzerroman „Le Comte de Gabalis“ und die geistigen Strömungen des 17. und 18. Jahrhunderts. Verl. E. Ebering 1935, 66 S. Eine wertlose, nur an Fehlern reiche Dissertation.

in Frankreich vorhanden erscheint. Sein Ziel ist das „Wissen um den Weg“ zur tiefsten Erkenntnis, die Sünde Fausts. Es wurzelt in der hermetischen Welt. Sie ist seit Albertus Magnus erfaßbar. Sie klingt wie ein dauernder Oberton durch alle Musik der Zeiten hindurch. Die Fäden, die diese hermetische Welt an jene frühere der Gnosis binden, die Fußstapfen auch des Neuplatonismus herüber zu uns, sind noch kaum sichtbar. Wir wissen ja nicht einmal darum, wie es um das Gedeihen oder Sterben der „gnostischen“ Welt wahrhaftig stand. Hier aber erscheint mir das wahre Problem. Ist, was die Gnosis (im Sinne Jonas') hervorgetrieben hat, langsam erloschen? Ist es allein durch die Literatur, in toten Schriften, herübergedrungen? Oder ist diese Magie des Westens, die uns Florenz wie Paracelsus, Faust wie Johannes Beer bezeugen, das große System des Nettesheimers, die letzte Blüte am nämlichen Stamm? Ist hier eine geistige Welt vorhanden, die — uns unsichtbar — vorhanden war, und die wir nur noch nicht erkannten, weil wir die lösende Frage nicht hatten? Nur da oder dort, in zufälligen Funden, zuckte ein Schein aus ihr herein?

Es scheint mir notwendig, die Frage zu stellen, um dieses Problem zur Lösung zu treiben. In jeder Antwort, und das lenkt wieder auf meine ersten Bemerkungen ein, wird Haupt- und Kernpunkt der nämliche sein: wird man dem Sinne des magischen Tuns in jeder Person oder Zeit nachgehen. Bis endlich sich ein Bild der Magie für die Jahrhunderte, da sie war, für die sie uns etwa Thorndike bezeugt, ergeben wird. Dann wird sich entscheiden, ob die Magie, wie später einmal, die sinnvolle Antwort gewesen ist, die eine Zeit zu geben vermochte, welcher das Rätsel das Herz bedrängte. Oder ob sie ein Zufälliges war, das da sein oder das fehlen konnte.

II.

Es kann nicht die Aufgabe des Volkskundlers sein, die „magische“ Welt, die von der Gnosis bis in das letzte Jahrhundert reicht, in ihrem Sinn und Sein zu erforschen. Sein Tätigkeitsfeld ist darauf begrenzt, die geistigen Wirklichkeiten im „Volk“, in dessen Gemeinschafts-„Körpern“ zu suchen. Ich unterscheide, um deutlich zu sein, deshalb die „Magie“ (als Philosophie, Religion, Glaube) vom „Zauber“ des Volkes²⁵). Der „Zauber“ ist einmal uraltes Erbe, ein Stück „primitives Gemeinschaftsgut“; ein anderes Mal Reflex der Magie, Spiegung, Umformung, Einfügung ins Volk. Nur dieser zweite soll uns hier beschäftigen.

25) Peuckert, *Magie: Volksspiegel* 2 (1956), 298. Ich weiche damit, aus historischen Gründen, wie sich erweist, von der Übung ab, beide Gebiete unter der Bezeichnung „magisch“ zusammenzufassen. Vgl. dazu Paul Geiger, *Eigentum und Magie* 40⁴, in: *Volkskundliche Gaben* (John-Meier-Festschrift 1954). Der schöne Aufsatz ist überhaupt für unsere Zwecke oft heranzuziehen.

Groß steht da vor der Kirchengeschichte volkskundlicher Färbung das Problem der Hexenprozesse von neuem auf. Fast jede Landschaft ist heute dabei, die „Hexenprozesse in ...“ zu schreiben²⁶⁾. Nicht alles, was vorliegt, hat gleichen Wert; aber wir sind in jedem Fall für alle ausführlichen Angaben dankbar. Leider versuchen viele Verfasser ihre Prozesse in möglichst kurzen und deshalb nutzlosen Regesten zu geben. Hier zeichnet sich Hugo Koch rühmlich aus, der seinem Bericht eine Bestandsaufnahme des heut noch lebenden Glaubens beifügt und damit wirklich volkskundlich arbeitet. Auch Haas, der Sammler der pommerschen Sagen, stellt Volkskundliches in die vorderste Reihe und sucht zu zeigen, wie viel in den Akten dem heutigen Volksglauben noch entspricht; er gibt dazu einen Literaturnachweis, in dem er besonders die „Klosterhexe“, Sidonia von Bork, berücksichtigt hat. Nord bringt rezente Geschichten von Hexen. Spielmann und Liebelt sind zwei Bearbeitungen einer juristischen Preisaufgabe, welche in Marburg gestellt worden ist. Beide verzeichnen, leider recht kurz, das Material; sie gehen hauptsächlich auf den Prozeß, in seinen Grundlagen und Formen, ein. Die Liebeltsche Arbeit leistet hier mehr; Spielmanns Versuch, volkstümlich zu schreiben, hat seinen Bemühungen leider geschadet; zu rühmen ist, daß er ausführlicher wurde, und mehreres aus den Akten berichtet. Die Einleitungen dürften bei beiden fehlen; sie wiederholen nur lang Bekanntes. Was Eschenröder von Frankfurt vorlegte, vermag hier besonders zu interessieren; er geht recht aus-

26) Fritz Byloff, Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern (Quellen zur deutschen Volkskunde H. 6). Berlin W. de Gruyter 1934. XIV und 194 S. gr. 8^o.

Richard Horna, Zwei Hexenprozesse in Preßburg zu Beginn des XVII. Jahrhunderts. Bratislava 1935. 42 S.; Ders., Ein Monster-Hexenprozeß in Šamorín gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Bratislava 1935. 45 S. 1 Tfl.

Hexenprozesse im Nagolder Wald: Aus dem Schwarzwald 40 (1932), 137 ff.

Walter Eschenröder, Hexenwahn und Hexenprozeß in Frankfurt am Main. Phil. Diss. 1932. 88 S.

Paul Aebischer, Le diable, son nom, son aspect et ses manifestations, d'après des procédures de sorcellerie du Pays de Vaud au XVI^e et XVII^e siècle: Schweizer Archiv f. Volkskunde 32 (1933) 149—171.

Hugo Koch, Hexenprozesse und Reste des Hexenglaubens in der Wetterau (Gießener Beiträge zur deutschen Philologie XXXVII) Gießen 1935. 40 S.

Karl Heinz Spielmann, Hexenprozesse in Kurhessen. N. G. Elwert Verl. Marburg 1932. VIII und 248 S. Mit 4 Urkunden-Faksimiles und 14 Abbildungen.

Kurt Liebelt, Geschichte des Hexenprozesses in Hessen-Kassel: Ztschr. d. Ver. f. hessische Geschichte und Landeskunde 58 (1932), 1—144.

Rudolf Nord, Von Hexen und Hexenglauben in unserem Heimatlande: Waldeckische Geschichtsblätter 1933, 29—44.

Alfred Haas, Über das pommersche Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert: Baltische Studien NF XXXIV (1932), 158—202.

fürhlich auf die Haltung der evangelischen Geistlichkeit ein; neben dem trüberen Bilde Waldschmidts leuchtet das helle Speners hervor. Auch sonst ist seine Arbeit zu loben. Kurze Notizen über zwei Hexen, die 1602 in Preßburg brannten, gibt Horna; er fügt ihnen einen Bericht über die ungarische Hexenzeit bei. Ausführlich — wie wir es noch öfters wünschten — teilt er in seiner zweiten Arbeit das Aktenstück eines Prozesses mit. Über den Hexenpfarrer Lautner hat Teichmann in einer Studie gehandelt²⁷⁾, die ziemlich engstirnig und kleinlich anmutet. Doch wird in ihr recht deutlich gemacht, wie furchtbar Richter zu werden vermögen. Auch Byloff sieht viele Schuld beim Richter; nicht bei dem harten, sondern bei dem, den die Gewohnheit, der tägliche Dreh, zu einer Maschine der „Recht“-sprechung macht. Wichtiger aber bei ihm ist ein zweites; die späteren Prozesse erfassen die Menschen, die der Gesellschaft unerwünscht werden; man schafft sich mit Hilfe der Hexenprozesse Landstreicher und armes Volk vom Halse. Der Name „Hexe“ muß vieles decken (S. 88 f.). Schon Liebelt und andere bemerkten dergleichen; hier aber wird es als Faktum erwiesen. Ein Vorgang, der immer wieder erscheint, — daß man sich unter dem Schein eines Rechts des unerwünschten Mitmenschen entledigt —, dient hier der „Ordnung“ in der Gesellschaft.

Dann schneidet Byloff ein Thema an, das unsere besondere Aufmerksamkeit findet. Er hat (*communis opinio!*) im Hexenglauben zwei Schichten geschieden: ein Teil der Vorstellungen ist deutsches Gut, ist Zauberglaube der *Vulgus*-Schicht; ihm fügen sich die Vorstellungen ein, die er als orientalistisch bezeichnet: Teufelskult, -bund, -buhlschaft und Sabbath, Hostienschändung und Kinderfressen (S. 10). „Orientalisch“, damit meint Byloff die Erbschaft der Vorstellungen, die die Kirche über das Tun der Ketzler tradierte. Noch einmal sei hier Grundmann genannt, der S. 476 ff. und 24 ff. zeigt, wie sich im 12. Jhd. in Frankreich diese Ideen (grundlos) erzeugten²⁸⁾. Es sind die Vorwürfe, die ältere Zeiten gegen die Manichäer erhoben, wie einst gegen die Christen, und wie sie immer gegen geheime Bünde erstanden, — bis zu den Freimaurern unserer Tage. Ich komme noch einmal darauf zurück.

An Einzelstudien ist wenig zu nennen. Und davon ist auch nicht alles von Wert. So wird von Teichmann der Hexenwahn zur Frucht der Renaissance (S. 8, 31 ff.) gemacht. Wertvolleres geben zwei Mediziner. Van Andel²⁹⁾ hat darauf aufmerksam gemacht, daß bei den

27) Eduard Teichmann, Renaissance und Hexenwahn mit besonderer Berücksichtigung der Verbrennung Lautners in Müglitz. Hohenstadt 1932, 74 S.

28) Vgl. auch Grundmann 180 f. mit der Vorform der typischen Hexenvorstellung.

29) M. A. van Andel, De heks en de volksgeneeskunst: Nederlandsch Tijdschrift voor Geneeskunde 28 (1934), 3140—3161.

Hexen viel Kräuterkenntnis und medizinisches Wissen bestehe; sie kannten Arzneien, Narcotica; manchem, wie etwa dem Nestelknüpfen, liegen verdrängte Triebe zugrunde. Endlich wird auch auf die Primitiven und deren Krankheitsideen verwiesen. Als Mediziner hat auch Hans Hoffmann³⁰⁾ die Frage des Hexenwahnes kurz erörtert. Ich hebe zunächst den Umstand heraus, daß nach Versuchen von Ärzten, die Deutung auf toxische Psychosen nicht statthaben kann. Dann wird der Hexenglaube von ihm als eine Massensuggestion erklärt (das Wort „Massenpsychose“ abgelehnt), und endlich: der Hexen- und Besessenenglauben ist nicht als eine Wahnidee, sondern lediglich als ein geisteshistorisch bedingter Rückfall in eine primitive Denk- und Erlebnisweise aufzufassen. Das hängt mit der Entartung des Glaubens, der kürzlich erst hereinkam, zusammen. Wird hier historisch zu wägen versucht, so weiß Friederike Müller-Reimerdes³¹⁾, daß es die artfremden Kirchen waren, welche den Hexenglauben gebrauchten, um die germanische Frau zu verderben. Das hat sie aus einwandfreien Quellen, die sie auch aufführt: „1. Römische Schriftsteller: Tacitus, Cäsar, Cassius Dio, Sueton, Strabo, Plutarch; 2. Deutsche Kultur- und Sittengeschichte von Johann Serr (!)“ bis 16. „Ludendorffs Volkswarte“. Die Hexe in der lebenden Sage wurde zweimal zu zeichnen versucht, im „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens“ von Lilly Weiser-Aall, in einer Dissertation von Wittmann³²⁾. Es ist begreiflich, daß Lilly Weiser mit ihrem klaren Volkskundlerblick tiefer eindringt als ein Student; trotzdem wird man die Arbeit A. Wittmanns als eine gute Stoffsammlung schätzen. Nur dürfte das letzte Kapitel fehlen; die Hexe im Märchen ist ein Gebilde, welches, wie ich zu zeigen hoffe, in andere und dunklere Bezirke führt, als es die Sage uns heute bedeutet.

Ich bin mit der Hexe damit zu Ende. Rückblickend ist nur noch eins festzustellen: der Hexenglaube hat zwei Komponenten, von denen die eine heut häufig betrachtet, die zweite, welche das Wort „Ketzerie“ andeuten sollte, ununtersucht blieb. Nun ist die Bezeichnung „Ketzerie“ nur negativ eine Beschreibung der Welt, die ich vorhin andeutend umriß. Wo lebt die Magie der magischen Zeit? Mehrere Antworten sind hier zu geben. Zuerst einmal sind Faust und Beer als deutsche Magier der Zeit zu bezeichnen, in welcher die Hexenprozesse geschahen. Ferner

30) Hans Hoffmann, Der Hexen- und Besessenenglaube des 15. und 16. Jahrhunderts im Spiegel des Psychiaters (Arbeiten der deutsch-nordischen Gesellschaft f. Geschichte d. Medizin usw. 12). L. Bamberg, Universitätsverlag, Greifswald 1955. 27 S.

31) Friederike Müller-Reimerdes, Der christliche Hexenwahn. Gedanken zum religiösen Freiheitskampf der deutschen Frau. (Reden und Aufsätze zum nordischen Gedanken, Hsbg. v. Bernhard Kummer H. 26.) Adolf Klein, Verl., Leipzig 1955. 64 S.

32) Alfred Wittmann, Die Gestalt der Hexe in der deutschen Sage. Phil. Diss. Heidelberg 1955.

lebt manches Gut der Magie im Hexenbereich, wie die Prozesse mit ihren Berichten von mantischen Künsten, von zaubrischem Schriftwerk erkennen lassen. Endlich jedoch tritt neben die Hexe der Meister der schwarzen Kunst, der bezeichnend in vielen Fällen Gelehrter ist, oder, wenn das nicht, ein Bauerngelehrter. Magister Thym, das zeige ich nächstens, war Geistlicher; die Hexenmeister der norwegischen Sage sind meist Pfarrer³⁴); Gelehrte und Geistliche sind eins auf dem Dorfe. Den beiden tritt der Volksarzt zur Seite. Von ihm wie von seinen Heilmethoden handelt der Grundriß „Deutsche Volksmedizin“, den Jungbauer kürzlich geschrieben hat³⁵). Überhaupt wird hier zum ersten Male, denn Kronfeld-Hovorka ist kaum mehr zu nennen, das ganze Gebiet klar dargelegt. Neben dem Abschnitt über den Volksarzt (S. 63 ff.) und über die Wunderbücher desselben (S. 70 ff.) sind für uns wichtig: Krankheitsursachen (durch Zauberei S. 31 ff. oder als Strafe Gottes: S. 36 ff.), zaubrische Heilung, Segensprechen, von denen auch Hellweg³⁶) berichtet hat, — auf dessen Bericht aus dem Amt Delmenhorst hier wenigstens hindeutend verwiesen sei. Im Vordergrund steht beiden „das Heute“. Wenn Jungbauer eine Betrachtung ablehnt, die Zauberei- und Volksmedizin unterscheidet, so gilt das für die heutige Zeit; aber ein Blick auf Paracelsus lehrt deutlich, wie neben der Volksmedizin die magische der Hermetik bestand. Ändert man „Zauber“ in „Magie“, dann muß solche Scheidung anerkannt werden. Dem schließt sich ein zweiter Einwand an. Bei Jungbauer umfaßt das Wort „Mittelalter“ verschiedene Begriffe; es wäre gut, hier die verschiedenen Gebiete zu scheiden: Nachleben antiker (Kunst-)Medizin, hermetische und magische Weisheit, die Krankheitsdeutung der christlichen Kirche, und was hier sonst noch zu nennen wäre. Das könnte Fernstehenden sehr viel nützen.

Als dritter Typus, welcher dem Volke am nächsten steht, erscheint der „Schäfer“, der Vieh- und zugleich doch Menschenarzt, — wie er noch heute zu finden ist. Aus einem handschriftlichen Zauberbuche läßt Mackensen uns einen solchen erstehen³⁷). (An seinem Berichte S. 200 ist die Anmerkung 2 Stückwerk geblieben; zu ihr gehört auf

34) Vgl. die Sammlungen des Norsk Folkeminnelag, besonders Kjetil A. Flatin, Tussar og trolldom 1930; Torkell Mauland, Folkeminne fra Rogaland II (1931); Tore Bergstøl, Atterljom II (1930); Kristian Bugge, Folkeminne-Optegnelser (1934).

35) Gustav Jungbauer, Deutsche Volksmedizin. Ein Grundriß. Berlin, W. de Gruyter 1934. 248 S.

36) Gustav Hellweg, Über den gegenwärtigen Stand der magischen Krankheitsbehandlung im alten Amt Delmenhorst. In: Volkskunde-Arbeit (Lauffer-Festschrift s. u.) 249—269. Vgl. auch Mitteldeutsche Bl. f. Volkskd. 8 (1933), 125 f.

37) Lutz Mackensen, Ein pommersches Hirtenbuch des 18. Jahrhunderts als Quelle zur religiösen Volkskunde. (Lauffer-Festschrift.) Volkskunde-Arbeit 1934, 196—213.

der nächsten Seite Anmerkung 1 der letzte Abschnitt; sie handelt auch nicht vom Freikugelgießen, sondern von Giftkugeln für Wölfe und Füchse.)

Legte schon Jungbauers wertvolle Schrift den Hauptton auf das altdeutsche Gut, stand bei der Frage der Hexerei das Deutsche im Glauben im Vordergrund, so wendet sich auch die Segensforschung eindeutig den deutschen Formeln zu. Schon Freudenthal hatte die Feuersegen in seiner Schrift über das Feuer beachtet³⁸⁾; nun untersucht sie Harmjanz eingehend³⁹⁾. Aus seinen Ergebnissen geht hervor, daß späte Zauberschriften die Segen auf ihren jetzigen Umkreis verstreuten (S. 95, 101). Die Segen selbst sind germanisches Gut, wenn sie auch häufig heilige Namen und heilige Geschichten verarbeitet haben, ja gar wohl an Kirchenlieder anklingen (S. 59 f.). Im ganzen ist nur eine geringe Anzahl von wirklichen Feuersegen vorhanden; doch hatten häufig Entlehnungen statt. Vom Typus „Feuer, du heiße Flamm“ ist Harmjanz leider ein Stück entgangen, der einen ganz neuen Zug enthält⁴⁰⁾.

Daneben bleibt freilich die Aufgabe bestehen, die nicht-germanischen Stücke der Segen in ihrem heutigen Nachleben zu fassen. Ich deutete schon auf den Tumbo-Segen; noch stärker betonte es jüngst S. Singer in seinen Aufsätzen „Altertum und Mittelalter“ und „Karolingische Renaissance“, die beide in der recht wichtigen Sammlung „Germanisch-romanisches Mittelalter“ stehen⁴¹⁾, ein Buch, das in mehr als in diesem Falle für unsere Arbeiten Bedeutung hat. Er sagt da: Zaubersprüche haben jedenfalls die Germanen schon aus der Urzeit ererbt. Aber die Form der Einleitung durch Erzählung eines älteren analogischen Falls der Heilung durch eine überirdische Persönlichkeit scheint mir aus der orientalischen Magie übernommen, mag auch die Herleitung jedes einzelnen Spruchs zweifelhaft sein. — Da haben wir wieder den alten Quellgrund, von dem nun schon öfters die Sprache war! Singer fährt fort: Möglicherweise ist der eine oder andere Spruch schon in vordristlicher Zeit zu den Nordvölkern gedrungen. Und: von unsern Besegnungen gehen mehr, als man nachweisen kann, in sehr alte Zeiten zurück. Viele sind das Mittelalter hindurch in lateinischer Sprache erhalten, sich oft bis zur Ununterschiedlichkeit mit den kirchlichen Benediktionen berührend, deren Zusammenhang mit den jüdischen Besegnungen noch gar nicht recht untersucht scheint. — Die Fülle der

38) Herbert Freudenthal, Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch. Ebd. 1931. XX und 571 S.

39) Heinrich Harmjanz, Die deutschen Feuersegen und ihre Varianten in Nord- und Osteuropa. Helsinki 1929 (Folklore Fellows Communications No. 103). 192 S.

40) Will-Erich Peuckert, Schlesische Volkskunde 1928, 112.

41) S. Singer, Germanisch-romanisches Mittelalter. Aufsätze und Vorträge. Max Niehans Verl. Zürich (1935). 279 S. Vgl. besonders 58, 136 f., auch 47 f. (Vergil.)

Probleme, die Singer in diese paar Sätze zusammenpreßt — wie er in das Buch die Fülle dessen, was er als Forscher gefunden hat, preßte —, ist nicht mit wenigen Worten zu zeigen. Es muß genügen, darauf zu verweisen und den Zusammenhang sichtbar zu machen, den diese Fragen für uns gewinnen.

Ziehen wir die Wahrsagerei zur Magie, dann ist auch an einen Aufsatz zu denken, der sehr interessante Ausblicke eröffnet. de Keyser hat bei Giraldus Cambrensis einen Bericht über Spatulamantie und Speculamantie entdecken können⁴²⁾, die eine vlaamische Sprachinsel im England des 12. Jahrhunderts besessen hat. Man wird seinem Schluß beitreten müssen, daß die Weissagung aus Schulterblättern, die Hartlieb auch für Deutschland erwähnte, wohl östlichen Ursprungs gewesen ist.

Weiter ist noch auf einen Bericht von ganz besonderer Bedeutung zu weisen. Franz Fuhse entdeckte eine Anzahl Sigilla, wie sie in Braunschweig gefunden wurden⁴³⁾; er setzt sie ins 16. Jhd. Die Deutung hat wohl das rechte getroffen. Das Henkelsigill (Abbildung 12) macht auch den magischen Zettel verständlich, den die Abbildung 3 wiedergibt. Der Eigner Hinrik Meinhartz gibt sich das Zeichen Sol, einer Catarina (zusamt H[inrik] M[einhartz]) das Zeichen der Venus. Das kehrt bei den Pergamentzetteln nun wieder. Hier fügt er dem Wort und Zeichen Venus die Zeichen der „Häuser der Venus“ bei, darüber wiederum seinen Namen, und endlich zwei Zeichen, die ich als Phallos und Sinnbild einer conjunctio zu deuten versucht bin; sie ähneln den Bildern, die Burschen zuweilen an Mauern malen. Das gäbe nun erst dem Henkelsigill mit beiden Namen auch seinen Sinn. Das ganze wäre ein Liebeszauber. Fünf weitere Sigille aus Birkenrinde gehören in den Kreis der Arbatel-Texte. Aber ich will das nicht weiter verfolgen. Mir scheint hier wichtiger, daß der Fund jene Magie, die ich am Anfang umrissen habe, als volksgängig erweist. Sie ist nicht kabbalisch, wie Fuhse glaubte; wohl aber gehört sie in jene Kultur, der die Kabbala, der Neuplatonismus und die Hermetik zu eigen gehören: der „Gnosis“ Europas im Mittelalter. Ihr Weiterleben ist hiermit bezeugt. Ist bis in unsere Tage bezeugt. Ich habe vor kurzem in einem Bericht darüber einige Notizen gegeben, die sich vielfältig vermehren ließen⁴⁴⁾. Für eine etwas zurückliegende Zeit hat aus der Praxis der preußischen Verwaltung Pfligg eben darauf aufmerksam gemacht. Er zeigt, wie

42) Paul de Keyser, Vlaamsche Waarzeggerij uit de 12e eeuw. In: *Annales de la Société d'Emulation de Bruges*, tom. LXXVI (1953), 39—64.

43) Franz Fuhse, Kabbalistische Amulette aus dem 16. Jahrhundert. Braunschweiger Fund. In: (Lauffer-Festschrift) *Volkskunde-Arbeit. Zielsetzung und Gehalt*. Hsgegb. v. Ernst Bargheer u. Herbert Freudenthal Otto Lauffer zum 60. Geburtstag. Berlin. W. de Gruyter 1934, 97—108.

44) Peuckert, Magie: In *Volksspiegel* 2 (1935), 298—302. Vgl. auch Peuckert, „Weiße Magie anno 1935“: *Ztschr. f. Volkskunde* 1935.

das Recht des Herzogtums Preußen von 1620 und in seiner Bestätigung von 1685, als Preußen zur Kurmark gekommen war, vieles von zaubrischen Vergehen weiß, doch in der Bearbeitung von 1721 den Glauben an Zauberei völlig verläßt⁴⁵⁾.

Am deutlichsten ist dieses Weiterleben in jenem Gebiet der Literatur, das fern der gedruckten lebt, zu erkennen. Ich meine die „Volks geschichten“ und „Sagen“. Hier ist auch die Intensität festzustellen, mit der die Magie das Volk durchsetzt, Ausbreitungswege, Halte und Zentren. Drei neue Sammlungen bezeugen das wieder⁴⁶⁾, eine so wertvoll und gut wie die andere. Die Kärntener Sagen lassen erkennen, daß es nicht an der Konfession oder dem Völkischen liegen kann, ob die Magie noch lebt oder nicht. Katholisches Deutschtum kennt sie hier nicht; die Sagen vom Wetterzaubern und -bannen haben anscheinend die andern verdrängt. Dafür lebt in den norwegischen Tälern⁴⁷⁾ der Glaube an magische Künste noch stark. Am deutlichsten aber scheint mir zu sein, was das südwestliche Rheinland lehrt. Das Saargebiet kennt nur zwei Sagen von magischem Tun aus unserm Jahrhundert; davon spricht die eine noch von Rittern (Nr. 202), — vier aus dem vorigen, eine von 1629, und zwei aus dem 16. Jahrhundert, die literarischer Herkunft sind (wie Nr. 649a ein magisches Schriftwerk in Sage umgesetzt). Berücksichtigt man auch den natürlichen Schwund, so ist doch ersichtlich, daß die Magie des 15./17. Jahrhunderts im 18. das einfache Volk erreichte, im 19. dort zur Blüte gedeiht, im 20. aber im Saargebiet, das sich frühzeitig modernem Leben und damit Denken eröffnet, schwindet. In der Westeifel, die abseits verharrt, lebt, wie die Sammlungen Zenders zeigen, Magie noch heute im Wissen des Volkes.

Was noch an magischem Wissen besteht, weicht aus dem offenen Land in die Berge, — auch der von mir beschriebene Fall gehört ins Bergland des Riesengebirges —, in eine Anzahl von Rückzugsgebieten. Zieht man dazu noch eine Beobachtung, — daß nämlich in nordischen Ländern noch lebt, was sich bei uns nur in Horsten hält —, dann mag man darin das Kulturgefälle von Westen nach Osten und Norden erkennen.

45) Gustav Pfligg, Zauberei und sonstiger Aberglaube in dem „Landrecht/ Des Hertzogthums Preußen. Publicirt Anno 1620“ und in seinen Bearbeitungen von 1685 und 1721. Verl. Rob. Noske, Borna Bez. Leipzig 1935. 30 S.

46) Georg Graber, Sagen und Märchen aus Kärnten. Leykam-Verl., Graz 1935. XVI und 443 S.; Karl Lohmeyer, Die Sagen von der Saar, Blies, Nahe, vom Hunsrück, Soon- und Hochwald. Gebr. Hofer, Saarbrücken. 1935. 616 S.; Matthias Zender, Volkssagen der Westeifel. Ludw. Röhrscheid, Bonn 1935 XV und 372 S.

47) Vgl. oben Anm. 34).

Ich bin damit zu Ende gekommen. Mein Überblick hat zu zeigen versucht, daß eine Art „magischer Welt“ bestand, — eine Kultur, in welcher Magie dem Denken und Grübeln der Menschen entsprach. In meiner letzten Schrift wird gezeigt, daß, wie in der Pico-Zeit in Florenz, nach 1500 in deutschen Landen ein magisches Denken aufgeht und blüht. In welcher Beziehung es zur Magie der „gnostischen“ Welt stand, — ob es sie fortsetzt, oder ob hier eine Renaissance der älteren statthat, bleibt noch zu erforschen. Wir sehen aber, wie diese Welt nach hundert Jahren das „Volk“ berückt, und wie sie dort langsam zur Herrschaft kommt; heut hält sie sich in Rückzugsgebieten; sonst ist, was Handlung war, heute Sage, das heißt „Geschichte des Volkes“ geworden⁴⁸⁾. Ein Auslaugungsprozeß⁴⁹⁾ ist hier am Werke; was er zurückläßt, das ist der „Zauber“, wie er bestand, ehe die Magie ihn überdeckte und in ihn überwuchs.

Allgemeines.

Jahresberichte für deutsche Geschichte. Herausgegeben von Albert Brackmann und Fritz Hartung. 6. Jahrgang 1930. 610 S. 1932. RM. 33.—, 7. Jahrgang 1931. 626 S. 1934. RM. 35.—, 8. Jahrgang 1932. 778 S. 1935. RM. 37,50. — K. F. Koehler Verlag, Leipzig.

Mit berechtigter Genugtuung dürfen die verdienten Herausgeber der Jahresberichte in der Einleitung des Bandes VII feststellen, daß die völkische Ausweitung des Bildes von der deutschen Geschichte, die seit 1933 mit so besonderer Stärke betont worden ist, in den Jahresberichten schon lange eine Heimstätte gehabt hat. Sie dürfen es sich zum Verdienst anrechnen, über die bloße Staaten- und Verfassungsgeschichte wie über die Reichsgrenzen hinausgegriffen und den mannigfachen Erscheinungen des Volkslebens wie der Geschichte des Auslandsdeutschtums ihre Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Ein schöner Beweis dafür ist der 1932 erschienene Band VI, der trotz starker Verknappung des Umfanges mindestens ein Sechstel des Raumes den Fragen der Grenzbeziehungen und des Auslandsdeutschtums gewidmet hat. Diese Berichte sind mit besonderen Bibliographien ausgestattet und wiederholen sich mit einem gewissen Wechsel in den folgenden Bänden. Trotz des reichen Materials, das damit schon bewältigt ist, bemühen sich die Jahresberichte, auch auf die heute besonders vordringlichen historischen Fragen eine Antwort zu geben. So haben sie im letzten Bande den Bericht über die deutsche Geschichte bis 1933 fortgeführt und dabei auch das Schrifttum über die nationalsozialistische Bewegung durch Hans Volz sorgfältig gesammelt. Ja, man ist erfreulicherweise auch vor bisherigen Schlagbäumen zwischen natur- und geisteswissenschaftlichen Fächern nicht scheu stehengeblieben, sondern hat den Rassefragen — natürlich in historischer Abzweckung — beträchtlichen Raum geschenkt, der nicht nur zu oberfläch-

48) Peuckert, Geschichte und Sage: Deutsches Bildungswesen Nov. 1935.

49) Vgl. den Aufsatz Geigers (a. a. O.) 43 f.

licher Aufzählung, sondern auch zu kritischer Würdigung (Günther, Schemann usw.) ausreicht. Weiterhin hat der besonders reichhaltige Band VIII eine grundsätzliche Neuerung erfahren, indem die historischen Fragen, die für die deutsche West- und Ostgrenze von Bedeutung sind, bis tief hinein in die eigene Geschichte unserer Nachbarstaaten in besonderen Abschnitten berücksichtigt werden. So ist das große Werk in stetem, planmäßigem Fortschreiten begriffen und wird damit von Band zu Band unentbehrlicher. Durch bestimmte Überlegung, manchmal auch durch das Ausbleiben von Manuskripten, ist dafür gesorgt, daß die Bände trotz ihrer formalen Gleichheit doch ein eigenes Gesicht erhalten. So möchte ich wiederum aus dem letzten Bande den Bericht über den Humanismus hervorheben, der die Literatur seit 1929 zu bewältigen hat (Hans Ankwicz von Kleehoven). Zur Ergänzung wird dort verwiesen auf die regelmäßigen Berichte, die Brandt über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Renaissance seit 1926 in der Zeitschrift des Verbandes deutscher Geschichtslehrer „Vergangenheit und Gegenwart“ erscheinen läßt, auf die auch hier aufmerksam gemacht sei. Es ist selbstverständlich unmöglich, daß die verschiedenen Berichte gegeneinander genau abgewogen und im Umfang aufeinander abgestimmt werden. Dafür lassen sich nur aus der Wiederholung gewisser Mißstände Regeln finden. Man wird aber nach längerer Beobachtung doch wohl, ohne in den Verdacht ungerechtfertigter Bereicherung des eigenen Faches zu kommen, darauf hinweisen müssen, daß der Bericht über evangelische Kirchengeschichte (H. Leube) unter einem Mißverhältnis von Stoff und Raum leidet. Es ist ihm dadurch schwer gemacht, das Gleiche an geistiger Durchdringung und kritischer Würdigung zu leisten wie andere Berichte, was doch den eigentlichen Reiz der Bände ausmacht. Ein kleines Symptom: Für Elerts Morphologie des Luthertums steht im VII. Band ebensoviel Raum zur Verfügung wie für die Besprechung eines kleinen Aufsatzes von ihm im Zusammenhange eines anderen Berichtes im gleichen Bande. Wenn hier um besseren Ausgleich gebeten werden muß, so nicht um der Fachleute willen. Denn man liest ja vor allem die Berichte der Nachbargebiete, nicht die des eigenen. Und man wird sich dabei immer wieder des Dankes an die Herausgeber und den Verlag bewußt, auf eine so sorgfältige und spannende Weise am Fortschritt der Forschung auf allen Gebieten der deutschen Geschichte teilnehmen zu können.

Leipzig.

Heinrich Bornkamm.

Bibel und deutsche Kultur. Veröffentlichungen des deutschen Bibelarchivs in Hamburg, Bd. 5. Verdeutschung der Evangelien und sonstiger Teile des Neuen Testaments von den ersten Anfängen bis Luther ... herausgeg. in Gemeinschaft mit Gerhard Bruchmann, Fritz Jülicher und Willy Lüdtke von Hans Vollmer. Potsdam. Akad. Verlagsgesellschaft Athenaion 1935. X, 294 S. RM. 24.

Während die Anzeige der Bände 3 und 4 in Satz stand, erschien bereits der 5. Band des von Vollmer unermüdlich vorwärtsgetriebenen Werks, ganz in der Art der vorigen hauptsächlich die synoptischen Tabellen fortsetzend. Diesmal werden Stücke aus dem Neuen Testament geboten, unter ihnen Lukas 2, 1—14 (die Weihnachtsgeschichte) nach 74, Matthäus 2, 1—12 (die Weisen aus dem Morgenland) nach 65, Johannes 2, 1—11 (die Hochzeit zu Kana) nach 75 verschiedenen Übersetzungen; ferner werden Matthäus 9, 1—8, Johannes 5, 1—9 a, Apo-

stelgeschichte 2, 1—11, Jakob. 5, 14—18, 1. Petr. 4, 12—14 und Apokalypse 14, 1—5 gegeben. Wenn die nächsten Pläne des Instituts vollbracht sein werden, Abdruck von entsprechend ausgewählten Stücken des Alten Testaments außerhalb des Psalters, den schon Bd. 2 u. 3 behandelt hatten, dann wird ein unerhört reiches Material vorliegen, aus dem die Geschichte und die Zusammenhänge der vorlutherischen Bibelverdeutschung erarbeitet werden können, eine Aufgabe, für die sich dann hoffentlich der geeignete Bearbeiter finden wird. Der vorliegende Band bringt außer den Materialien eine Behandlung der Hamburger Handschrift Goeze Nr. 105, deren Verhältnis zu den gedruckten hochdeutschen Bibeln und Perikopen-Büchern wie zu Luthers Verdeutschung untersucht wird. Hans Vollmer steuert eine kleine Abhandlung über deutsche Bilder zum Dekalog bei, und er fügt ihr in dem gleichzeitig erschienenen 5. Bericht des Bibelarchivs einen anziehenden Vortrag über „Curiosa biblica“ hinzu.

Die weiteren Pläne des Bibelarchivs sehen außer den genannten Materialien aus dem Alten Testament die Veröffentlichung vollständiger Plenarientexte und die Bearbeitung der Reimbibeln vor. Mögen die Kräfte und auch die unentbehrlichen Geldmittel für die wertvollen Arbeiten zur Verfügung stehen!

Erlangen.

Friedrich Maurer.

Werner Jaeger, PAIDEIA, Die Formung des griechischen Menschen. I. Band. Walter de Gruyter u. Co. Berlin und Leipzig 1954. VII, 513 Seiten. Geb. RM. 8.—.

Es ist nicht leicht, für eine Fachzeitschrift ein Werk aus einem anderen Fachgebiet zu besprechen, ehe es vollständig vorliegt, vor allem wenn das Interesse der Leser dieser Fachzeitschrift erst bei dem noch zu erwartenden Teil voll einsetzt. Da aber der zweite Band, der mit der Welt Platons beginnen und (vielleicht) mit der christlichen Antike schließen soll, noch länger ausstehen scheint, so darf mit der Besprechung des ersten Bandes nicht länger gewartet werden; es ist aber aus demselben Grund nicht möglich, auf den ganzen Inhalt im einzelnen einzugehen. So muß ich mich auf wenige grundsätzliche Bemerkungen beschränken, die für weitere Kreise, an die sich das Buch wendet, Bedeutung haben. Wenn dabei die Kritik am Ganzen im Vordergrund steht, so soll das die Anerkennung einer überaus feinsinnigen, in die Tiefe gehenden Deutung der griechischen Literatur in ihren Höhen nicht mindern. Erschwert wird der Genuß allerdings durch eine beständige Verflechtung von Darstellung und Forschung, die auch auf unwesentliche Einzelheiten eingeht. Dabei wird die Kenntnis der neueren Literaturforschung in einem Grad vorausgesetzt, daß nicht-fachmännische Leser oft nicht werden folgen können.

So wie das Buch im ersten Band vorliegt, ist es eine Geschichte der griechischen Literatur bis zum Ende des V. Jahrhunderts unter einem neuen Stichwort Paideia, das leider nicht eindeutig genug gefaßt ist, um überzeugend zu wirken. Darüber hat sich schon Snell in seiner Besprechung, Göttinger Gel. Anz. 1935, 533 ff. geäußert. Auch ist die erzieherische Absicht und Wirkung nicht auseinander gehalten. Zwiespältig ist die Wirkung des Buches durch seine Entstehung in einer Zeitwende. Seine Grundlagen stammen aus dem dritten Humanismus, erschienen ist es im Dritten Reich, dessen Gegenwart es nach dem Vorwort dienen will. Das zeigt sich aber mehr in einzelnen aufgesetzten Lichtern (wie z. B. den Wörtern „Ganzheit“, „Blut“, „Garant“) als in einer Erfassung der Wesensart. Wenn wir von den Be-

dürfnissen unserer Gegenwart aus das Griechentum als Blut von unserem Blut in seiner Paideia erfassen wollen, so müssen wir das tun, um für uns daraus zu lernen. Wir müssen fragen, warum es bei all dem Herrlichen, das es an Menschheitswerten für die Ewigkeit geschaffen hat, durch Uneinigkeit als Nation untergegangen ist. Wir müssen das Polisideal als das Grab des nationalen Gedankens, den Kampf zwischen Sparta und Athen nach den Perserkriegen als die Tragik germanischen Schicksals erkennen lernen und danach die „Formung des griechischen Menschen“ werten; wir müssen daraus lernen, daß „der Geist von Potsdam und Weimar“ verschmolzen werden muß, um unsere Stellung als Nation für alle Zeit zu festigen. Für ganz Griechenland haben die großen griechischen Geister gesprochen, die Künstler ihre Werke geschaffen, die heiligen Agone haben die Nation in Festesstimmung vereint. Warum hat diese Erziehung die Nation nicht zusammengehalten? Das ist die Schicksalsfrage. Ein großer griechischer Erzieher hat sie in den Jahren, die zum peloponnesischen Krieg führten, den Hellenen eindringlich vorgehalten, der Auslandsgriechen Herodot, der Freund des Sophokles, von dem er das Gesetz der tragischen Kausalität gelernt hat, um es in gewaltiger Konzeption auf die Völkergeschichte anzuwenden: Stark ist ein Volk in sich, solange es mit armem Boden ringen muß, die Freiheit als höchstes Gut schätzt und um sie kämpft. Wenn es erobernd siegt, so beginnt die Hybris, genährt vom Reichtum eroberten Bodens; ihr folgt die Ate und führt zum Niedergang. Dieser Erzieher ist in dem Buch überhaupt nicht gewürdigt, nur ganz gelegentlich werden ihm ein paar Sätze geschenkt. So treten auch überhaupt die nationalen hellenischen Ideen stark in den Hintergrund, z. B. Simonides und Bakchylides gegen Pindar. Dem „Ganzheitgedanken“ entspricht auch nicht die stiefmütterliche Behandlung der körperlichen Erziehung und der bildenden Kunst, die einen viel höheren erzieherischen Wert für die Nation hatten, als in dem Buch in Erscheinung tritt. Wenn so der Leser enttäuscht wird, der ein volles Bild von der Bildung des griechischen Menschen in der Blütezeit hellenischer Geschichte zu erhalten hofft, so entschädigt das Buch durch viele glückliche Fassungen im einzelnen, von denen ich eine als Probe gebe (S. 291): „Es scheint fast ein Lebensgesetz des Geistes zu sein, daß die großen historischen Formen der menschlichen Gemeinschaft erst, wenn ihr Leben zu Ende gelebt ist, die Kraft haben, ihr geistiges Ideal abschließend und aus einer letzten Tiefe der Erkenntnis zu gestalten, als ob sich ihr unsterbliches Teil von dem sterblichen trennte. So bringt im Untergang die griechische Adelskultur Pindar hervor, so der griechische Polisstaat Plato und Demosthenes, so die mittelalterliche Hierarchie der Kirche, als sie ihre Höhe überschritten hat, Dante.“ Diese Worte weisen auf eine große Aufgabe, die von der Gegenwart dem zweiten Bande gestellt ist und die schon in den Kapiteln über Aristophanes und Thukydides schärfer herauszuarbeiten gewesen wäre: Die Darstellung der Vollendung der athenischen Demokratie bis zu ihrem folgerichtigen Untergang, eine Lehre für alle Völker.

Gießen.

R. Herzog.

Eberhard Kautter, *Deutschland in der Weltkrise des Liberalismus*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953. VIII u. 307 S. kart. RM. 5,40.

Die Anzeige eines Buches wie des vorliegenden sollte vielleicht mit mehr Recht als in der ZKG in den Spalten einer theologisch-systematischen Zeitschrift erfolgen, der es ex officio um die Frage nach Mög-

lichkeit und Wesen einer christlichen Sozial- und Wirtschaftsethik zu tun ist. Darüber hinaus aber verdient Kautters Buch die Aufmerksamkeit jedes Theologen, der sich für die Neugestaltung kirchlichen Handelns und das Werden neuen kirchlichen Öffentlichkeitswillens gegenwärtig mitverantwortlich weiß.

K., Kapitänleutnant und ehemals Stabschef von Ehrhard, unternimmt eine Darstellung der Totalkrise, in die der Liberalismus vornehmlich des 19. und 20. Jahrhunderts hineingeführt hat, an Hand einer organologischen Schau der Zusammenhänge der großen Gesellschaftsgebiete Religion, Kultur, Politik und Wirtschaft. Ein erster geschichtlicher Teil, „der Weg in die Krise“ betitelt, müht sich um eine Analyse des liberalistischen Grundprinzips, das Vf. in der Verabsolutierung der Individualrechte verkörpert sieht. Zugleich wird schon hier das diesem entgegenwirkende, in Ansätzen wenigstens in der Geschichte verwirklichte „gesellschaftsgestaltende Gesundungsprinzip“, das „sittliche Individualprinzip“ deutlich, von dem her Vf. den „Weg Deutschlands aus der Krise erhofft. Ein zweiter, kürzerer Teil des Buches versucht in bewußter Beschränkung auf die Probleme der Wirtschaft, die ersten Etappen des einzuschlagenden Weges zu skizzieren. Dabei ist es gut, daß man sich zu einer gerechten Würdigung gerade dieser letzten programmatischen Abschnitte, deren Forderungen in Wesentlichem heute bereits Allgemeingut geworden sind, der Tatsache erinnert, daß Vf. sein Buch hart vor der Machtergreifung durch den Nationalsozialismus, dem er dieses „in seiner ursprünglichen Fassung als bescheidenen Beitrag zur Verfügung stellt“, abgeschlossen hat.

Von besonderem Interesse für den Theologen und den Kirchengeschichtler zumal sind die geschichtlichen Ausführungen über „Entstehung und Verfälschung des christlich-germanischen Gesellschaftsideals“. Die Überschrift bereits bekundet den später klar formulierten Standpunkt des Verfassers, eine Bejahung der Synthese von germanisch-individualistischer und christlich staatsgebundener Auffassung. K. geht dabei von der Voraussetzung aus, daß Hauptfaktoren gesellschaftlicher Formgebung Rasse und Religion seien. Gerade das Christentum tendiere, wie in einer Analyse seiner sozialetischen Anschauungen gezeigt wird, wesensmäßig auf diese Symbiose mit dem Volkstum. Erstmals komme dieselbe in der frühmittelalterlich germanisch-christlichen Gesellschaftsbildung zum Ausdruck. Hier forme die christliche Lehre die im Germanentum vorhandene individualistische Grundauffassung in einem Sinne, der es ermöglichte, die überaus starken Individualkräfte zu erhalten und staatlichem Aufbau nutzbar zu machen. Erschüttert und endlich beseitigt werde eben diese Einheit durch die nach Norden vordringende römisch-kirchliche Gesellschaftsauffassung, deren letztes Ergebnis das Aus-, ja Gegeneinandertreten von Religion, Bildung und Leben, Staat und Kirche ist.

Erst in Luther gelangt für kurze Zeit noch einmal die universelle religiöse Weltauffassung des Germanen zur Geltung. Ihm ist nach Meinung des Vf. der Dienst an der gottgegebenen Schöpfungsordnung das allein Wesentliche. Das bedeutet: nicht mehr die organisierte Kirche ist die Form, in der alle andern Sozialformen sich vereinigen.

Diese selbst vielmehr stehen in einer unmittelbaren Beziehung zur Einheit der Schöpfung, indem sie einander dienen. Unschwer ist man in diesem Zusammenhang an die Bedeutung, die Karl Holl dem Berufsgedanken bei Luther gibt, erinnert. Vf. übersieht dabei nicht, was an sich naheläge, daß Luther die Ordnung der Obrigkeit als Ordnung zweiten Grades gilt, von Gott um der Sünde willen und wider sie

geschaffen. Jedenfalls sieht Vf. damit das gesamte soziologische Schema des römischen Katholizismus in Frage gestellt und den Weg frei für ein germanisches Christentum und Kirchentum, damit aber zur Bildung einer neuen Gesellschaftsverfassung, wie sie in Luthers Werk grundsätzlich bereits gegeben war. Daß dieser Weg gleichwohl nicht beschritten wird, vielmehr eine Entwicklung bereits in Luthers Zeit sich anbahnt, die über kurz oder lang bei der endgültigen Verfälschung germanisch-christlichen Gesellschaftsideals endet, zeigt Vf. in den folgenden Ausführungen. Sie gehen über Gegenreformation, Calvinismus und Puritanismus, Pietismus und Aufklärung bis zum Preußischen Konservativismus und den Anfängen der modernen Gesamtkrise, wie sie sich seit den Tagen des Wiener Kongresses vorbereitet. Die christlichen Kirchen aller Bekenntnisse, so schließt sein Überblick über das Staatsdenken des Christentums, tragen an der Entstehung der europäischen Gesellschaftskrise schwere Schuld. Ihrer Passivität sei in erster Linie die Entstehung des unheilvollen Dualismus zwischen religiösem und praktischem Denken und der Verlust jeglichen Wertungsmaßstabes für das individuelle und gesellschaftliche Handeln zuzuschreiben. Wird somit auch die Weltwirtschaftskrisis letztlich auf die weltanschaulich-religiöse Bindungslosigkeit der „christlichen“ Völker Europas — und nicht nur Europas — zurückgeführt, sie selbst als sichtbarer Ausdruck eines vorhergegangenen falschen geistigen Geschehens gewertet, so steht für den Vf. nicht minder klar dies andere fest, daß nur eine kulturelle Erneuerung, ausgehend von einer religiösen Erneuerung, zu der europäischen Gesundung führen kann. Diese religiöse Erneuerung aber scheint ihm in dem einen beschlossenen, die Synthese zu vollziehen, der man immer und immer wieder ausgewichen ist, zwischen rassischem Individualismus und der christlichen Gebundenheit.

Es schiene uns verfehlt, der Anzeige eine minutiöse Kritik und Aufzählung der verschiedenen historischen Fehler, Mißdeutungen oder Einseitigkeiten folgen zu lassen, wie sie in K's Buch allerdings begegnen. Auch Bedenken methodischer Art wie Beanstandungen bezüglich der Stoffauswahl dürften allein noch kaum über Wert oder Unwert der Arbeit entscheiden. Entscheidend scheint uns vielmehr die Perspektive, in der das Werk geschrieben wurde, das Wissen um die kulturgestaltenden und entbindenden Kräfte des Christentums vorab genuin Lutherscher Prägung, das aus diesem Buche spricht, und endlich last not least der Wille, Kirche und Staat zu neuer, lebendiger Auseinandersetzung und gegenseitiger Befruchtung zueinander zu zwingen nach einer Zeit weitgehender gegenseitiger Isolierung und Erstarrung. Videant theologi!

Dorpat.

Günter Moldaenke.

Archiv für Elsässische Kirchengeschichte. Im Auftrag der Gesellschaft für Elsässische Kirchengeschichte herausgeg. von Joseph Brauner. 8. Jahrgang 1933; 9. Jahrgang 1934. Freiburg i. B. Kommissionsverlag von Herder & Co. 465 bzw. 399 S. Je RM. 10.—.

Die Gesellschaft für Elsässische Kirchengeschichte gibt ein „Archiv für Elsässische Kirchengeschichte“ heraus, von dem seit 1926 bereits neun Jahrgänge in stattlichem Umfange erschienen sind. Der achte Jahrgang wird eröffnet durch einen längeren Aufsatz von Professor Dr. Luzian Pflieger mit dem Titel: „Untersuchungen zur Geschichte des Pfarrei-Instituts im Elsaß. III. Die

Einkommensquellen.“ In früheren Jahrgängen des Archivs ist „Die Entstehung der elsässischen Pfarreien“, I. „Pfarrecht und Pfarrzwang, Kloster und Seelsorge, der Kampf um die Pfarrechte“, II. „Der Pfarrklerus“ behandelt worden. Nun läßt der Verfasser seine Untersuchungen über „Die Einkommensquellen: Kirchenvermögen, Pfarrzehnt, Oblationen und Stolgebühren nachfolgen mit einem Anhang über die Altersversorgung der Pfarrgeistlichen. Von demselben Verfasser stammt ein Aufsatz über „Sühnewallfahrten und öffentliche Kirchenbuße im Elsaß im späten Mittelalter und in der Neuzeit“ bei schwereren oder leichteren Vergehen: Mord, Ketzerei, Hexenprozesse, Religionsfrevler, Meineid, Ehebruch usw. Einen größeren Raum nimmt der Aufsatz von Dr. Paulus Volk ein über „Die Statuten der Straßburger Benediktiner-Kongregation vom Jahre 1624“, zu denen der Verfasser eine kurze einführende Einleitung bietet und die er dann wörtlich zum Abdruck bringt. Die Gründung der Kongregation stieß auf Schwierigkeiten, weil der Straßburger Bischof sich weitgehende Befugnisse über die Kongregation zu verschaffen versuchte. — Ein von dem Herausgeber des „Archivs“ verfaßter Artikel bringt „Briefe von Joseph Guerber an den jungen Carl Marbach, den späteren Weihbischof von Straßburg, aus den Jahren 1859 bis 1871“ zum Abdruck. Der 1909 verstorbene Superior und Kanonikus Guerber war eine der markantesten Persönlichkeiten im kirchlichen wie im politischen Leben des Elsaß, der Temperament und Klarheit mit großer politischer Klugheit verband. Brauner gibt die wichtigsten Nachrichten aus dem Leben Guerbers und schildert seinen Charakter als Politiker und Journalisten, der Gewandtheit und Schlagfertigkeit in seiner Person vereinigte. Der Empfänger der Briefe, Carl Marbach, aus bescheidenen Verhältnissen stammend, eine sanfte, fast schüchterne Natur, doch mit scharfsinnigem Geist und großer Willenskraft ausgestattet, übte seine Tätigkeit als Pfarrer, Professor an Seminaren und zuletzt als Weihbischof in Straßburg aus. Für die Beurteilung Marbachs sind die Briefe Joseph Guerbers von großer Bedeutung, ebenso wie für die damaligen Zeitverhältnisse, und darum ist ihre Veröffentlichung dankbar zu begrüßen. Außer diesen größeren Aufsätzen bietet der 8. Band des Archivs kleinere, aber interessante Artikel von Laurent Freyther über „Etymologie und Lage der Basler Ottensbühl-Dekanate“, von Medard Barth: „Über das Aufkommen der Gedächtnisfeier von Allerseelen mit besonderer Berücksichtigung des Elsaß“ und über „Dr. Jos. Kreutzer (gest. 1468) und die Wiederherstellung des Dominikanerinnenklosters Engelpforten“, von Florenz Landmann über „Drei Predigt- und Seelsorgbücher von Konrad Dreuben, einem elsässischen Landpfarrer aus der Mitte des 15. Jahrhunderts“ mit aufschlußreichen Mitteilungen über Predigt und Bildungsstand der Prediger auf dem Lande, sowie über die von Dreuben gebrauchten seelsorgerlichen und homiletischen Hilfsbücher, ferner von Fr. Cuny über „Das Kollegiatstift St. Blasien zu Saarwerden 1481—1557“, von Medard Barth über „Das Schultheater im Jesuitenkolleg zu Molsheim 1581—1765“, sowie über „Peter Creagh, Erzbischof von Dublin und Primas von Irland als Weihbischof von Straßburg 1694—1705“, von Louis Pinck über „Das Odilienlied in Lothringen“, und einige kleinere Beiträge von Freyther, Landmann und Pfleger. Der

9. Jahrgang des „Archivs“ 1934 setzt zunächst die „Untersuchungen zur Geschichte des Pfarrei-Instituts im Elsaß“ aus der Feder von Professor Dr. L. Pfleger fort und stellt IV. Die Abgaben des Klerus an den Bischof (Naturalien, Erbschafts- und Testamentsgebühren, Kanzleigebühren und Ordinationstaxen), ferner an den Archidiakon, an das Ruralkapitel, an den Metropolitan von Mainz, für religiöse Kriegsunternehmungen (Kreuzzugs- und Türkensteuer, Husitenzehnt usw.), an den Papst und seine Legaten, Kaiserliche Zehnten und Königliche Abgaben und verschiedene Lasten und Auflagen der Pfarrei zusammen, und behandelt im Abschnitt V. Die Sendgerichte (im Bistum Straßburg und Basel) und die Kirchenvisitationen. — Von demselben Verfasser folgt ein Aufsatz über „Abt Nicolaus Salicatus von Baumgarten, ein gelehrter Cisterzienser“, der sich um die Drucklegung der liturgischen Ordensbücher Verdienste erworben und sich als asketischer Schriftsteller und Verfasser eines Erbauungsbuches hervorgetan hat. — Prof. Dr. Lic. Medard Barth hat drei Beiträge geliefert, einen kürzeren über „Reliquien aus elsässischen Kirchen für das Münster in Bern 1343“, weiter eine scharfsinnige Untersuchung über „Die illustrierte Straßburger Übersetzung der Legenda Aurea von 1362“, einer Münchener Handschrift, von der er den klaren Nachweis erbringt, daß sie aus Straßburg stammt, und endlich die Geschichte einer Kirchengemeinde: „Die Pfarrei Börsch nach den Rechnungen der Heiligenpfleger 1463—1530“ mit Nachrichten über die Seelsorger, Prozessionen, Sakramentsempfang, Gottesdienste, Armenwesen und Verwaltung des Kirchengutes. — Der Studienpräfekt und Lector generalis der Ordensgeschichte in Rom, P. Livarius Oligier, zeichnet das Lebensbild des „Päpstlichen Zeremonienmeisters Johannes Burkard von Straßburg 1450—1506“, der trotz seiner Jugendstreiche (Fälschung von Dispensformularen und sogar Diebstahl) nach päpstlicher Absolution zu hohen Stellungen, namentlich zu dem Amt eines päpstlichen Zeremonienmeisters, emporstieg, Inhaber verschiedener Pfründen und Bischof wurde; das von ihm im Straßburger Stil erbaute Haus in Rom ist 1933 wiederhergestellt worden, und sein Tagebuch ist eine hochbedeutsame Quelle für die liturgische und diplomatische Etikette und hierarchische Rangordnung seiner Zeit. — Nach zwei kleineren Aufsätzen von Fr. Cuny über den „Übergang der Benediktinerinnen-Abtei Herbitzheim an das Haus Nassau-Saarbrücken 1544—1566“ und von P. Paulus Volk über „Die Generalkapitels-Rezesse der Straßburger Benediktiner Kongregation 1624—1766“ folgt als „Ein geistesgeschichtlicher Beitrag zur katholischen Aufklärung“ die Abhandlung von Pierre Paulin: „Der humanistische und philosophisch-theologische Bildungsgang Eulogius Schneiders 1768 bis 1789“; der Verfasser schildert seinen Bildungsgang von der Gymnasiasten- und Studentenzeit, in Bamberg und Augsburg bis zum Abschluß seines philosophischen Studiums und seiner theologischen Ausbildung in Salzburg, sein Amt als Lektor in Augsburg und seine schriftstellerische Tätigkeit; Schneider stellte neue Richtlinien für die theologische Ausbildung am Priesterseminar auf. — Den Schluß des 9. Jahrgangs des „Archivs“ bilden drei kleinere Artikel: „Elsässische Schulschwärmer in der Rheinpfalz 1811—1821“ von Emil Clemens Scherer, „Zur Entstehungsgeschichte des ‚Volksfreundes‘ 1855—1859“ von Louis Ehrhard und

„Weihbischof Marbach als Professor am Kleinen Seminar zu Straßburg 1867—1870“ von Joseph Brauner; die beiden letztgenannten bilden Ergänzungen zu Aufsätzen des 8. Jahrgangs; eine Anzahl „Kleine Beiträge“ sind eingefügt und eine Bücherschau beschließt den ganzen Band. —

Der Überblick über den Inhalt dieser beiden Jahrgänge des „Archivs für Elsässische Kirchengeschichte“ liefert den Beweis, daß die geschilderten Vorgänge und Persönlichkeiten ein über das Gedicht des Elsasses hinausgehendes Interesse beanspruchen.

Eggenstedt.

Georg Arndt.

Rudolf Herrmann, Weidaer Kirchen-Geschichte 1150—1550 (= 5. Heft des 1. Bandes: Geschichte der Stadt Weida in Einzeldarstellungen: Frühzeit und Mittelalter. Herausgeg. vom Ortsgeschichtlichen Verein in Weida). Druck von Thomas & Hubert. Mit 8 Tafeln, 11 Abbildungen und 1 Karte.

Das mit Unterstützung von staatlichen, städtischen und kirchlichen Behörden vom Ortsgeschichtlichen Verein herausgegebene Heft beansprucht in erster Linie ein lokalgeschichtliches Interesse. Auf Grund der Quellen und einer reichhaltigen Literatur schildert es die Geschichte der Pfarrei und Pfarrkirche der Alt- und der Neustadt, der nur für Abhaltung von Messen bestimmten Kapellen, der „reinen“ und „unreinen“, d. h. für Aussätze bestimmte Spitäler, der Friedhöfe, Schulen und Bruderschaften, sowie das Verhältnis der Kirche zur Bürgerschaft. Mit Interesse liest man die Geschichte des Prämonstratenser-Klosters Mildenfurt, des Dominikanerinnen-Klosters Cronschwitz und in Weida, sowie des Franziskaner-Klosters in Weida. In der Geschichte dieser vier Klöster spiegelt sich die Geschichte dieser Orden mit ihren Wandlungen und besonders mit ihrer Observanten-Bewegung wider. In einem letzten Abschnitt bringt der Verfasser die Geschichte der Einführung der Reformation mit drei Kirchenvisitationen zur Darstellung und schildert das gottesdienstliche Leben und die finanzielle Lage der dortigen Kirche; das Leben in den Klöstern erfuhr durch die Reformation eine wesentliche Änderung und Umwandlung. Auf der Reise zur Veste Coburg während des Augsburger Reichstags 1530 am 7. Oktober weilte Luther in Weida und hat vielleicht auch hier gepredigt und zwar am Morgen des 8. Oktober in der Stadtkirche.

Eggenstedt.

Georg Arndt.

Gustav Rosenhagen, Geschichte der evangelisch-reformierten Gemeinde in Dresden. Von ihrer Gründung bis zur Gleichberechtigung der Reformierten in Sachsen. Nach archivalischen Quellen bearbeitet. Dresden, Kommissionsverlag von C. Heinrich. 1934. 194 S. 8°. Mit 9 Abbildungen in Kunstdruck. RM. 4.—

Das vorliegende Büchlein ist die Geschichte eines unablässigen schweren Kampfes um die Daseinsberechtigung einer reformierten Kirchengemeinde, die sich Schritt vor Schritt ihre Rechte erringen mußte, bis sie endlich im Jahre 1835 völlige Gleichberechtigung neben Lutheranern und Katholiken erlangte. Zuerst mit Argwohn betrachtet und sogar gerichtlich verfolgt, dann vom Landesherrn im geheimen geduldet, aber von staatlichen, städtischen und kirchlichen Behörden nicht anerkannt, erlangte die Gemeinde 1764 durch den kursächsischen

Administrator, den Prinzen Xaver, einige Rechte, die Erlaubnis zum Bau eines Bethauses auf kurfürstlichem Grund und Boden. Endlich im Jahre 1818 wurden die Rechtsverhältnisse fest geordnet und der Gemeinde völlige Gleichberechtigung mit Parochialrechten und kirchlicher Verfassung zuteil. Das Buch berichtet von den ersten kleinen Anfängen der Gemeinde, von ihrer Opferfreude, von ihrer Vermehrung durch Zuzug aus anderen Ländern, von der Umwandlung der früheren französischen zu einer französisch-deutschen und schließlich zu einer deutschen Gemeinde. Die verschiedensten Berufe waren unter ihren Mitgliedern vertreten, z. T. als Beamte und Bediente des Hofes; die Lebensgeschichte der Prediger dieser Gemeinde, ihrer Vorsteher und Kirchenbeamten zieht am Leser vorüber. Wir erhalten einen eingehenden Einblick in die Geschichte der Gemeindeverfassung, in der der Geist höher stand als der Buchstabe. — Das Buch ist eine wertvolle Ergänzung in der Literatur über die Geschichte der reformierten Gemeinden in Deutschland.

Eggenstedt.

Georg Arndt.

Wilhelm Diehl, *Hassia sacra*. Band VIII: Baubuch für die evangelischen Pfarreien der Souveränitätslande und der acquirierten Gebiete. Im Auftrag der Historischen Kommission für den Volksstaat Hessen herausgegeben. Darmstadt, 1935, Selbstverlag des Verfassers. In Kommission bei L. C. Wittich, Verlag, Darmstadt. 954 S. Gr. 8°. RM. 15.—

Mit diesem VIII. Bande hat der Verfasser in unermüdlicher Forscherarbeit sein Werk *Hassia sacra* zu Ende geführt. Er behandelt darin die Baugeschichte und Baupflicht an den kirchlichen und geistlichen Gebäuden von 286 Orten, die zu den Souveränitätslanden und acquirierten Gebieten gehören. Die 188 Mutterorte erscheinen in derselben Reihe und unter denselben Nummern wie in Band IV und VII der *Hassia sacra*; die 98 Filialorte sind den Mutterorten angegliedert. Wert und Bedeutung von Band VIII sind die gleichen wie in Band V und VI: Bei jedem Ort wird die Baugeschichte jeder Kirche und jedes Pfarrhauses geboten — ein wertvoller Beitrag für die örtliche Kirchengeschichte. Vom kirchenrechtlichen Standpunkt ist die Darstellung der Baupflicht an diesen Gebäuden von unschätzbarem Wert. Da es an einer allgemeinen Verordnung betreffs kirchlicher Baulast in diesem Gebiete fehlt, beruht obige Pflicht überall auf örtlicher Gewohnheit und zeigt in ihrer Erfüllung eine große Mannigfaltigkeit; als Baupflichtige erscheinen der Stadt, Patrone, Stifter, Klöster, in den meisten Gemeinden der Kirchenkasten oder Kirchenfonds teils als allein Verpflichtete, teils mit subsidiärer Verpflichtung der politischen Gemeinde, oder letztere ganz allein; die Baulast ist manchmal geteilt zu je $\frac{1}{2}$ oder zu $\frac{2}{3}$ und $\frac{1}{3}$, oder nach den Teilen der Kirche (Kirchenschiff: die Kirchenkasse, Kirchturm, die politische Gemeinde); die bürgerlichen Gemeinden müssen die Baumaterialien beitragen, Hand- und Spanndienste leisten. Die Angaben über die Verteilung der Baulast nach Inventarien und tabellarischen Übersichten sind als durchaus zuverlässig anzusprechen.

Eggenstedt.

Georg Arndt.

Gustav Willgeroth, Die Mecklenburg-Schwerinschen Pfarren seit dem Dreißigjährigen Kriege. Mit Anmerkungen über die früheren Pastoren seit der Reformation. 3 Bände, 1 Anhang und 1 Nachtrag. 1774 und 160 Seiten. Wismar, 1924—1935, Selbstverlag des Verfassers. Der ermäßigte Preis für die 10 Lieferungen beträgt — bei direktem Bezug vom Verfasser — RM. 5.— und für den Nachtrag RM. 3.—.

In den letzten Jahrzehnten haben sich verschiedene geschichtskundige, von unermüdlichem Fleiß und großer Ausdauer beseelte Forscher der Zusammenstellung der Pastoren eines Landes oder einer Provinz gewidmet. Seit 1920 sind derartige Presbyterologien von D. Dr. Diehl (Hessen), Hütteroth (Kurhessen), Simon (Bayreuth) und Biundo (Pfalz) herausgegeben, die in dieser Zeitschrift 1934 53. Band dritte Folge Bd. IV S. 512 ff. ausführlich besprochen und bewertet sind. Heute dürfen wir ein Werk anzeigen, das an Sorgfalt und Fleiß, an wissenschaftlicher Zuverlässigkeit den besprochenen Predigergeschichten sich würdig an die Seite stellt: Gustav Willgeroth, Die Mecklenburg-Schwerinschen Pfarren. Ein umfangreiches Werk von 1934 Seiten! Mit Recht ist der Verfasser, der einst als junger Theologe auf Kanzeln Mecklenburgs gestanden hat, von warmem Interesse für die Geschichte seiner Heimatkirche beseelt, dem sachverständigen Rat des Geheimrats Dr. Grotefend gefolgt, bis zum 30jährigen Krieg zurückgegangen und hat auch, soweit feststellbar, die früheren Pastoren seit der Reformation hinzugefügt. Durch die entgegenkommende Mitwirkung der Leitung des Geheimen und Staatsarchivs in Schwerin, durch Nachprüfung und Ergänzung des Manuskripts an dem amtlichen Material ist Gewähr für die größtmögliche Zuverlässigkeit gegeben. Zur Vervollständigung der Personalangaben sind die Universitätsmatrikeln, Kirchenbücher, Bürgerbücher der Städte, Pfarrchroniken und gedruckte Leichenpredigten (— letztere mit der erforderlichen Vorsicht —) herangezogen worden. Bei jedem Pastor sind, wenn irgend möglich, Geburtstag, Name der Eltern, Schul- und Universitätsbesuch (Jahr der Immatrikulation), Wahl oder Berufung für die betr. Pfarrstelle, Einführung, Verheiratung mit Namen der Ehefrau und Trautag, Tag des Ruhestandsbeginnes, Anstellung eines Adjunkten, Sterbetag hinzugefügt; auch sind Nachrichten über Alter und Patronat der Kirchen, über Alter und Umfang der Kirchenbücher beigegeben. Das Werk ist nach Landessuperintendenturen und Präposituren geordnet: wichtige Quellen, z. B. Visitationsprotokolle, Unterschriften des Concordienbuches sind angeben, literarische Erzeugnisse der Pastoren nur, soweit sie sich auf die Landesgeschichte beziehen oder Pfarrgeschichtliches enthalten, also mit Ausschluß der Erbauungsschriften. In der ersten Lieferung ist eine Quellenübersicht (Druckwerke, Zeitschriftenaufsätze) geboten, und in den letzten Lieferungen folgen Nachträge und Berichtigungen, Personen-, Sach- und Ortsregister, im Anhang weitere Ergänzungen, Register der Pastorenfrauen sowie der Orte, deren Pastoren nicht aus Mecklenburg stammten, statistische Nachrichten über Herkunft und Abstammung der letzteren und endlich im „Nachtrag“ inzwischeneingetretene Veränderungen und ein Verzeichnis der Nichttheologen, die aus den Pfarrhäusern hervorgegangen sind. Das Werk ist eine Fundgrube für die Familiengeschichte.

Eggenstedt.

Georg Arndt.

Georg Müller, Die deutschen Landkapitel in Siebenbürgen und ihre Dechanten 1192—1848. (= Beiträge zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Deutschen in Rumänien. Im Auftrage des Vereins für siebenbürgische Landeskunde herausgeg. von Georg Müller. 8. Heft.) Hermannstadt. 1954. Selbstverlag des Verfassers. 180 S. —

Das zur Besprechung vorliegende Buch stellt nur den kleineren Teil einer noch ungedruckten Arbeit dar, welche den gleichen Titel trägt und erst das ganze Thema erschöpfend behandelt. Es ist demnach nicht verwunderlich, wenn dieser Titel für den Teildruck mehr verspricht, als das Buch wirklich zu bieten vermag. Die zwei wesentlichen Teile der recht unübersichtlich gegliederten Arbeit behandeln einmal den Gebietsumfang der 24 deutschen Landkapitel in Siebenbürgen, dann das Zehntrecht der Kapitel. In beiden Abschnitten wirkt das völlig unhistorische Verfahren des Autors sehr störend. Zwischen katholischer und nachreformatorischer Zeit wird überhaupt keine Scheidung gemacht. Belegstellen des Mittelalters und des 18. Jhds. stehen in buntem Wechsel nebeneinander. Auf diese Weise legt uns der sehr verdiente Autor, der schon seit Jahren fleißig sammelt, wohl eine große Anzahl einzelner Tatsachen vor, welche der Wissenschaft sonst noch lange verborgen geblieben wären, ohne daß wir uns aber, weder über das Wachstum der einzelnen Kapitel, noch über den Stand der Zehnten in den verschiedenen Zeiten auch nur einigermaßen ein klares Bild machen können. Es wäre aber gerade für ein Gebiet, wie dasjenige der Siebenbürger Deutschen, bei welchem die Kolonisation so im Vordergrund steht, von höchstem Interesse gewesen zu verfolgen, wie sich die Dekanate im Zusammenhang mit dem Ausbau der Siedlungen entwickelt haben. Nun wird aber vom Vf. selbst wiederholt darauf hingewiesen, wie gerade für das Zehntrecht siedlungsgeschichtliche Momente sehr stark ins Gewicht fallen. So sind z. B. einige Gemeinden, welche auf dem Desertumsboden der Grenzbürgen selbst und nicht auf Desertumsgebiet des Vorgeländes dieser Burgen entstanden sind, von der Entrichtung von Kathedralzins und Zehntquart befreit. Auch bei der Ausbildung der Dekanate fehlt es nicht an Beispielen für den maßgebenden Einfluß des Siedlungsvorganges auf deren Entwicklung. Vf. bemerkt in anderem Zusammenhang (S. 110 f.), daß eine große Anzahl nachweislich sehr alter deutscher Gemeinden erst in der Zeit nach der Reformation zu Kapiteln vereinigt wurden. Er glaubt daraus schließen zu können, daß es sich hier um Gemeinden handelt, die nicht als primäre Siedlungen auf Desertumsgebiet entstanden, sondern auf schon von den Madjaren besiedeltem, jedoch später wieder wüst gewordenem Gebiet aufgebaut worden sind. Gerade solche zerstreut gebotenen interessanten Nachrichten lassen den oben geäußerten Wunsch nach einem mehr genetischen Aufbau der beiden Hauptkapitel um so gerechtfertigter erscheinen. Die vom Vf. stark hervorgehobene Tatsache, daß die deutschen Siedler die Einrichtung der Landkapitel schon aus ihrer Urheimat mitgebracht hätten, die zweifellos richtig ist — das erste Zeugnis für einen Dekan in Siebenbürgen datiert von 1225 — hebt diesen Mangel der Arbeit nicht auf. Denn wenn auch die Einrichtung von Dekanaten auf altheutischem Boden ins 12., z. T. schon ins 11. Jhd., zurückgeht, ihre volle Ausbildung haben die Landkapitel erst im Laufe des 15. Jhds. und später erfahren, auch hier im Zusammenhang mit dem weiteren Ausbau des Landes. Um wieviel mehr muß dies aber für Siebenbürgen zutreffen! Noch sei hier verwiesen auf den sehr interessanten Abschnitt über Verbände einzelner Kapitel unter sich — sog. Surrogativverbände —, welche in

erster Linie für die Abgaben der Kapitel von Bedeutung waren. Außerst knapp gehalten sind die Nachrichten über das Verhältnis der Archidiakone zu den Kapiteln. Abschließend können wir jedoch sagen, daß man trotz all dieser Unzulänglichkeiten dem Vf. für eine Arbeit dankbar sein muß, welche über ein abgelegenes Gebiet mancherlei interessante, sonst wohl kaum bekannt gewordene Kunde bringt.

Freiburg i. Br.

M. Beck.

Friedrich Saatz, Das geltende Kirchenpatronatsrecht in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche des Freistaats Sachsen. (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, herausgeg. v. d. Leipziger Juristen-Fakultät, Heft 94), Leipzig, Theodor Weicher 1935. X und 127 S. 8°. RM. 5.—

Bereits seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat sich das wissenschaftliche Interesse einer kirchlichen Einrichtung zugewandt, die viele Jahrhunderte zurückreicht und hohe Bedeutung gehabt hat: dem Kirchenpatronat. Von den deutschen Ländern hat der Kirchenpatronat im jetzigen Freistaat Sachsen wiederholt eine Darstellung erfahren, so 1905 in einer, 1908 in zwei juristischen Dissertationen, 1925 in einer für die sächsischen Kirchenpatrone bestimmten allgemein verständlichen Form und 1930 in einem Gutachten über den Ratspatronat. Unter Berücksichtigung dieser geschichtlichen Vorarbeiten hat Dr. Fr. Saatz das heute im Freistaat Sachsen geltende Kirchenpatronatsrecht übersichtlich dargestellt, wie es die zu größerer Selbständigkeit gelangte evangelische Kirche neugeordnet und umgestaltet hat. Der Vf. behandelt die allgemeinen Grundlagen, Erwerbstitel, persönliche Erwerbsfähigkeit, die Objekte des Patronatsrechts, die Pflichten und Rechte des Patrons, die Ausübung und das Erlöschen des Patronats und die Zuständigkeit der kirchlichen und staatlichen Gerichte für Streitfälle. Dr. Saatz erkennt die wohlerworbenen und wohlbegründeten Rechte an, er will den Patronat nicht radikal beseitigen, sondern begrüßt die gesunde Reform, die die kirchliche Gesetzgebung durchgeführt hat, durch die das Patronatsrecht in ein Patronatsamt verwandelt ist und der Inhalt des Patronats veredelt und bereichert sei. Der Kirchenpatronat in Sachsen ist ein kirchliches Institut geworden, dem man den Wert für die Kirche nicht absprechen könne. In welcher Weise sich diese Neugestaltung des Kirchenpatronats in Zukunft auswirken werde, müsse abgewartet werden; die neue Staatsidee werde das Patronatsamt mit seinem rein kirchlichen Charakter kaum berühren. Allen, die in und an der Kirche Sachsens mitzuwirken haben an leitender Stelle, sei dieses stattliche Heft mit den wesentlichen Rechtsvorschriften wegen der großen Ausführlichkeit und Zuverlässigkeit als ein willkommener Führer und sicherer Berater dringend und warm empfohlen.

Eggenstedt.

Georg Arndt.

Arthur Watson, *The Early Iconographie Of The Tree Of Jesse*. Oxford University Press. London: Humphrey Milford 1934. XIV, 197 S. u. 40 Taf. 25 sh.

Watson gibt in seiner ausgezeichneten Untersuchung über die frühe Ikonographie des Baumes Jesse einen wichtigen Beitrag zu einem bisher wenig beachteten Thema. Es handelt sich um die künstlerische Interpretation von Jesaja 11, 1—3: „Et egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice eius ascendet. Et requiescet super eum spiritus

Domini ...“ Die beigegebenen Tafeln lassen auf den ersten Blick erraten, eine wie reiche Entwicklung die Bildgestaltung des Themas in wenigen Jahrzehnten durchgemacht hat. Der Weg führt von einem schlichten Verständnis des Bibeltextes, das sich in der Wiedergabe der vier Hauptpunkte: Jesse, virga, flos, spiritus zeigt, durch Zwischenstufen hindurch zu einer reichen Komposition mit königlichen Ahnherrn und einer Fülle von Propheten. Welche Probleme haben sich dem Verfasser angesichts dieses Tatbestandes ergeben? Er bemüht sich um das richtige Verständnis der virga und zeigt, daß die virga schon seit Tertullian Sinnbild der Virgo ist, daß dieser Gedanke sozusagen den Antrieb zur künstlerischen Ausdeutung der Prophezeiung gegeben hat. Dazu ist zu bemerken, daß gerade die frühen Darstellungen die virga als solche wiedergeben, ohne sie durch eine Personifikation zu ersetzen, ebenso den flos. Daß der Gedanke an die Virgo und ihr göttliches Kind auch ihnen zugrundeliegt, ist anzunehmen; aber wichtig ist doch, daß die ersten Künstler, die sich des Stoffes bemächtigten, den reinen Symbolcharakter gewahrt haben. Vielleicht läßt sich umgekehrt gerade daraus auf den frühen Ursprung schließen, denn auch in der altchristlichen Kunst steht vor der historisierenden Darstellung das Symbol. — Auf der zweiten Stufe ist die Gleichung vollzogen, die virga ist hier durch die Virgo ersetzt, der flos durch Christus. Durch diese Realisierung aber ist die ganze weitere Bildgestaltung gegeben, das genealogische Interesse erwacht, die verbindenden Glieder zwischen Jesse und Maria werden eingeschoben, die königlichen Ahnherrn spielen ihre Rolle, daneben stellt die Fülle der Propheten die Verbindung des Alten mit dem neuen Bunde her. Die letzte Ausgestaltung des Jessebaumes ist damit erreicht. Doch der zentrale Gedanke an die Jungfrau, der einst zur künstlerischen Ausdeutung des Themas geführt haben wird, ist dem Interesse an der Genealogie Christi gewichen. Das ist die Entwicklung des Jessemotivs in der Kunst. Sie wird in der Beschreibung der Tafeln und in dem zusammenfassenden Schlußabschnitt besonders deutlich. — Eine Einwirkung des Prophetendramas auf die frühen Darstellungen des Jessebaumes lehnt Watson mit Recht ab. Die Propheten haben in der ursprünglichen Gestalt des Jessebaumes keine Stelle. Interessant ist die Untersuchung der genealogischen Formen, die vor der künstlerischen Gestaltung des Jessebaumes bestanden. Der arbor iuris, die damals weit verbreitete Stammbaumform, kann eingewirkt haben, aber das Neue für den Künstler bestand ja gerade in der Umorientierung, in dem Aufsteigen des Baumes, während die bis dahin gebräuchlichen Stammbäume fast alle fallend, von oben nach unten, orientiert waren. Zur Frage des Baumes möchte ich noch hinzufügen, daß er eigentlich nur für die frühe Gestaltung des Themas von ausschlaggebender Bedeutung ist. Sobald virga und flos durch die Jungfrau und Christus ersetzt werden, verlieren sie ihre symbolische Bedeutung und werden ein für den Künstler allerdings schwer entbehrliches dekoratives Beiwerk. — Daß der Vf. in den indischen Darstellungen der Brahma-Geburt durch den Inhalt bedingte Parallelen, aber keine Notwendigkeit einer direkten Einwirkung sieht, ist unbedingt richtig. — Wichtige Anregungen geben die Hinweise auf formal verwandte Themen in der Literatur, auf die Leiter Jakobs und die sieben freien Künste, und weiterhin der Abschnitt über Suger und das Fenster von S. Denis. Nicht unerwähnt sollen die z. T. in Tabellenform gegebenen Anhänge über Vorkommen und Aussprüche der Propheten u. a. bleiben. Aber das

wesentliche Ergebnis ist doch dies, daß wir jetzt einen zuverlässigen Überblick haben über die Entstehung und Entwicklung eines wichtigen, bisher wenig beachteten ikonographischen Themas.

Jena.

Hanna Jursch.

Carl Bertelsmann, Ein Bild seines Lebens zur Jahrhundertfeier des von ihm gegründeten Verlagshauses herausgeg. von H. Mohn. Gütersloh 1935. 112 Seiten, nebst Bildern und 2 Tafeln. RM. 1,50.

Anlässlich seines hundertjährigen Bestehens am 1. Juli 1935 hat der um die Drucklegung vieler bedeutender theologischer Werke und Sammlungen verdiente Verlag C. Bertelsmann in Gütersloh eine Jubiläumsausgabe herausgebracht, die die in der Hauptsache aus Briefen und Dokumenten von der Hand des heutigen Leiters des Unternehmens H. Mohn zusammengestellte Lebensgeschichte des Gründers des Hauses, C. Bertelsmann, enthält. Daran angeschlossen ist eine kurze Skizze der Entwicklung des Verlages von der zweiten bis zur heutigen vierten Generation. In strenger und vornehmer Sachlichkeit wird uns in diesem biographischen Versuch ein Bild des Gründers dieses deutschen evangelischen Verlagsunternehmens gegeben, das die gute Tradition dieses Zweiges der deutschen Wirtschaft in seiner Verbundenheit mit dem Schicksal von Vaterland und Kirche in helles Licht stellt.

Hohen-Neuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Alte Kirche.

Renatus Hupfeld, Die Abendmahlsfeier, ihr ursprünglicher Sinn und ihre sinngemäße Gestaltung. IX, 237 Seiten. C. Bertelsmann, Gütersloh. 1935. Preis RM. 7,50; geb. RM. 9.—.

Der Vf. geht mit großem Ernst und ausgeprägtem Wirklichkeits-sinn der Frage nach, worin die Abendmahlsnot unserer Zeit ihren Grund hat. Er sieht den Verfall der kirchlichen Abendmahlspraxis nicht nur in der allgemeinen weltanschaulichen Umstellung und der veränderten seelischen Lage, sondern auch in der Abendmahlslehre und der unter ihrem Einfluß gestalteten Abendmahlsliturgie, die nicht dem Vollgehalt der neutestamentlichen Aussagen über das Abendmahl entspricht. Diese Erkenntnis führt ihn dazu, den ursprünglichen Sinn der Abendmahlsfeier herauszuarbeiten. Er tut das unter steter Berücksichtigung der neueren Forschungsergebnisse (Lietzmann, KL Schmidt). Leider hat der Vf. nicht mehr das Buch von J. Jeremias über die Abendmahlsworte Jesu (1935) berücksichtigen können. Es ist dem Vf. gelungen, eine klare und eindrucksvolle Erörterung der Probleme zu geben, die sich an die synoptischen, paulinischen und johan-neischen Aussagen über das Abendmahl anschließen. H. hebt hervor, daß der Ausgangspunkt des Abendmahls nicht allein in dem letzten Mahle Jesu liegt, sondern auch in den „Mahlzeiten des Messias mit der messianischen Gemeinde schon zu Lebzeiten Jesu, die dann ganz von selbst auch nach Pfingsten sich fortsetzten und den Lebensmittelpunkt der wartenden und arbeitenden messianischen Gemeinde bedeuteten“ (S. 71). So glaubt der Vf., daß die Beziehung auf den Tod Jesu zunächst nicht den Gesamtcharakter der Feier bestimmte, daß schließlich aber, vor allem unter der Einwirkung des Paulus, die Beziehung

auf den Tod Jesu die ausschlaggebende geworden ist. H. liegt an der Feststellung, daß neben dem ersten Zug, der der urchristlichen Abendmahlsfeier durch die Erinnerung an den Tod Jesu eigen war, der enthusiastisch freudige Charakter stand. Der Vf. meint, bei der Analyse der lukanischen Abendmahlstradition eine ursprüngliche Schicht feststellen zu können, die nicht über eine „feierliche Mahlzeit messianisch-eschatologischen Charakters“ (S. 65) hinausführte. Ich glaube nicht, daß man damit dem ursprünglichen Tatbestand völlig gerecht wird. Die Situation beim letzten Mahle Jesu ist doch die, daß Jesus das Abendmahl als Passahmahl feierte. Die Beziehung auf seinen Tod, den Tod des Messias, legte sich ganz von selbst nahe. Jesus selbst deutete die Zeichen des Mahles auf seinen bevorstehenden Tod. Er ist das Opferlamm, das die Stiftung des Neuen Bundes dokumentiert. Ich denke, daß hier doch die Hinweise von J. Jeremias stärkere Beachtung verdienen. So eindrucksvoll auch die historische Analyse des Vf. ist, so glaube ich doch den Ansatzpunkt für die Gestaltung des christlichen Abendmahls etwas anders sehen zu müssen. Dadurch wird der historische Aufriß dann wesentlich vereinfacht. Daß in der Apostelgeschichte das Abendmahl nur das „Brotbrechen“ genannt wird, scheint mir darauf hinzudeuten, daß die Mahlzeit als solche im Vordergrund stand. Es ist von H. richtig beobachtet, daß der Mahlzeitcharakter des Abendmahls im Urchristentum eine entscheidende Rolle spielte. Ich vermag aber aus dem Gebrauch des Wortes „Brotbrechen“ nicht die Konsequenzen zu ziehen, die z. B. Lietzmann daraus gezogen hat: daß es sich nur um ein Brotbrechen, und nicht auch um ein Kelchtrinken handelte. Man kann sich bei einer Gemeinde, die noch so stark in der jüdischen Tradition steht und dem letzten Mahle Jesu zeitlich so nahe ist, schwer vorstellen, daß sie das Herrenmahl nur mit einem Element gefeiert haben soll. Daß das Herrenmahl das „Brotbrechen“ hieß, ist m. E. einfach ein Zeichen dafür, daß der Nachdruck auf dem Mahle lag. Zum „Brotbrechen“ gehörte für die urchristliche Gemeinde die Zweiheit der Elemente.

Aus der Erörterung der historischen Probleme ergibt sich dann für den Vf. die Frage nach dem Sinn der urchristlichen Abendmahlsfeier. Hier wird sehr schön die reiche Fülle der im urchristlichen Abendmahl vorhandenen Motive beschrieben. Je mehr die Vorstellung des „Sättigungsmahles“ zurücktritt und der Gesichtspunkt der „geistlichen“ Speise und des „geistlichen“ Trankes in den Vordergrund gerückt wird, um so mehr tritt das Abendmahl als *δειπνον κυριακόν* in die Erscheinung. Der Vf. hebt als konstitutiv für das urchristliche Verständnis des Abendmahls heraus: es ist Gedächtnismahl, Bundesmahl, Gemeinschaftsmahl, Dankfeier, Welterlösungsfeier. Er betont weiter die starke eschatologische „Ausrichtung“ der urchristlichen Feier. Entscheidend ist das Handeln des Herrn, „der im Mahl handelnd gegenwärtig den Seinen die Gemeinschaft mit sich auftritt“. Der Vf. hat hier im einzelnen treffende Formulierungen für den neutestamentlichen Tatbestand gefunden.

Von diesen Erkenntnissen aus sucht der Vf. zu einer sinngemäßen Gestaltung der heutigen Abendmahlsfeier zu kommen. Er stellt zunächst fest, daß die heutigen Formen der Abendmahlsfeier nicht dem Reichtum der urchristlichen Motive entsprechen, ja daß wesentliche Stücke der urchristlichen Abendmahlsfeier in den heutigen Kirchen verfallen sind. H. findet, daß die „Stereotypie des Ablaufs“ die Abendmahlsfeier nicht wirklich lebendig werden läßt. Er kommt zu dem Gesamturteil, daß wir es beim Abendmahl im Laufe der Geschichte mit einem „Verkümmierungsprozeß“ zu tun haben, der auch durch die

Reformation nicht zum Stillstand gebracht ist. Um zu einer reicherem, dem ursprünglichen Sinn des Abendmahls mehr entsprechenden Feier zu kommen, fordert der Vf.: das Abendmahl selbständig zu feiern und vom gewöhnlichen Wortgottesdienst zu trennen, den liturgischen Aufbau bei den selbständigen Abendmahlsfeiern zu ändern, den Eucharistiecharakter der Feier stärker herauszuarbeiten, die Beichtansprache durch eine wirkliche Abendmahlsansprache zu ersetzen, den Mahlcharakter der Feier lebendiger und wirksamer zu gestalten (das Abendmahl als Gemeinschafts- und Liebesmahl); H. faßt weiter die Möglichkeit ins Auge, „die natürliche Qualität von Brot und Wein im Zusammenhang des Mahls zur Geltung zu bringen“. Der Vf. gibt dann aus der liturgischen Bewegung der letzten Jahrzehnte praktische Vorschläge, die er einer kritischen Erörterung unterwirft, und die für die Geistlichen im Amt eine Fülle von Anregungen geben werden.

Ein letztes Kapitel ist ebenfalls ganz praktischen Erwägungen gewidmet. Es trägt die Überschrift: „Wege zur Hinführung auf das Abendmahl“. H. ist der Überzeugung, daß das Wichtigste für die Zukunft nicht eine neue Abendmahlslehre, sondern eine neue Abendmahlspraxis ist; nur aus ihr könne ein neuer „Abendmahlswille“ erwachsen. Er sieht einen erfolgverheißenden Anfang in den Abendmahlsfeiern, die im Anschluß an Konferenzen, Tagungen und Freizeiten veranstaltet werden; er fordert, daß das Abendmahl nicht als eine Kasualie angesehen wird, sondern als die Gemeindefeier. In dem neuen Gemeinschaftswillen unserer Zeit, in dem Wissen darum, daß die Gemeinde Christi die „Bekennnisgefolgschaft“ des himmlischen Herrn ist, liegt ein verheißungsvoller Ansatz zu einer vertieften Gestaltung des Abendmahls vor. Von solcher Neugestaltung der Praxis aus kann man dann nach der Meinung des Vf. auch zu einer neu formulierten Abendmahlslehre kommen.

Das Buch von H. hat eine große Bedeutung für unsere Zeit. Es zeigt sehr nüchtern die wirkliche Lage, ist von tiefem Ernst getragen und von dem starken Willen beseelt, mitzuhelfen, daß das Abendmahl wieder den Platz in der kirchlichen Praxis erhält, der ihm gebührt. Auch wenn man nicht allen Ausführungen des Vf. zustimmen kann, so kann man doch nur wünschen, daß dem Buche, das an den tiefen Gehalt der neutestamentlichen Aussagen über das Abendmahl anknüpft, eine große Wirkung für die Neubelebung des Abendmahls beschieden sei.

Berlin.

Johannes Schneider.

Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. 1935 bei Jakob Hegner in Leipzig.

Von Erik Peterson sind in den letzten Jahren manche anregende und bedeutsame Arbeiten erschienen; und zwar nicht bloß solche, die sich mit den Engeln befassen, sondern auch solche, die die Geschichtsanschauung der alten Kirche in Beziehung zu dem konkreten Leben betreffen. Unter ähnlichen Gesichtspunkten hat neulich H. G. Opitz eine recht gute Darstellung des Eusebius von Cäsarea geliefert. Das Thema dieser Arbeit ist wohl durch Carl Schmitt mitbestimmt, der 1922 wohl als erster über politische Theologie geschrieben hat. Peterson will nun aber gerade dartun, daß der Begriff der „Politischen Theologie“ eine theologische Unmöglichkeit ist. Vf. arbeitet dabei mit einer beneidenswerten Belesenheit und mit einer Gelehrsamkeit, die vielleicht mit modernen Fragestellungen, aber doch eben faktisch hinter den abge-

zu weitgehend. Es ist nicht nötig, eine Quelle, wenn sie erstmalig vollständig zitiert worden ist, auch fernerhin mit Ort, Jahr, Vor- und Zunamen des Herausgebers anzuführen. Bei Vergleichsstellen zu einzelnen Ausdrücken (vgl. *arca* S. 158) ist die Verf. ebenfalls etwas verschwenderisch; hier und an anderen Orten hätte ein Hinweis auf den *Thesaurus linguae Latinae* bzw. *Graecae* genügt, bei der Sekundärliteratur mitunter auch die Nennung der wichtigsten neueren Werke. Der Umfang und vor allem der Preis des Buches hätte dadurch nicht unerheblich verringert werden können, ohne daß der bleibende Wert der Arbeit eine Beeinträchtigung erfahren hätte.

Berlin.

Ulrich Gmelin.

Klaudius Jüssen, *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem*. 2. Teil: Die Lehre von der Sünde und Sündenvergebung. 1954, VIII S. und 129 S.

Der Verfasser setzt in diesem Heft seine Untersuchungen über die dogmatischen Anschauungen des Hesychius fort — über den 1. Teil vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift Bd. 41, S. 322/23 — und zwar handelt er über dessen Lehre von der Sünde und Sündenvergebung. In sorgfältiger Weise sind alle Äußerungen zum Thema hier gesammelt und verwertet; dabei werden nicht nur die im Druck vorliegenden Schriften herangezogen, sondern auch ungedrucktes Material. In Kap. VIII (S. 16—31) erscheint mir der Nachweis gelungen, daß für Hesychius wenigstens nicht nur im allgemeinen, wie sonst bei den Griechen dieser Zeit, von einer Forterbung der Sünde die Rede sein kann, sondern eine deutliche Anschauung von der Erbsünde sich findet. Dabei werden auch mehrere Stellen aus dem nur armenisch überlieferten Hiobkommentar des Hesychius namhaft gemacht, von deren richtiger Übertragung ich mich überzeugt habe. Nicht anders ist auch die syrisch erhaltene Auslegung zu Ps. 32, 5 (Add. 14454 25 v) zu verstehen: „Des Hesychius: Der besonders ihre Herzen bildete. Er bildete die Herzen der Menschen, d. h. aber ohne alles Böse und Bosheit, welche nachher hervorkam. Denn der Mensch ist der anerkannte Feind des Satans, wie Christus sagte: er säte das Unkraut der Bosheit.“ In festem Zusammenhang mit der Erbsünde steht sodann die Taufe, die den großen Sündennachlaß gewährt, Kap. IV, S. 31—41, während die spätere Sünde durch die Buße, die kraft der *aqua poenitentiae* mit der Taufe verbunden ist, ihre Tilgung erwarten läßt. Hier setzt nun das kirchliche Bußverfahren ein, dem die Kap. VI ff. gewidmet sind. Auf Grund sorgsam abwägender Benutzung der hesychianischen Äußerungen kommt der Verfasser zu der Auffassung: Hesychius ist kein Zeuge für die kirchliche Privatbeichte. „Er kennt einerseits das reguläre kirchliche Bußverfahren oder die (wenigstens grundsätzlich) öffentliche Kirchenbuße (Exkommunikationsbuße) und andererseits eine rein private Abbüßung der leichteren Sünden sowie auch derjenigen schweren Schuld, für die der während der Bußzeit oftmals rückfällig gewordene Pönitent schließlich eine kirchliche Buße nicht mehr erhielt“ S. 90. Obwohl für das reguläre kirchliche Bußverfahren Hesychius auf Joh. 20, 23 und Matth. 18, 18 bemerkenswerterweise Bezug nimmt und eine bloße *Confessio coram deo* nicht von ihm gemeint ist, so kann doch nicht entgehen, daß vorab Christus selbst der Spender der Vergebung ist und nicht notwendigerweise über den Priester diese gewährt: *non abscondas malum a vero sacerdote licet dubium tectumque sit aliis, sed ostende ac prode*, S. 52, Anm. 10; vgl. S. 62, Anm. 47. Jedenfalls scheint mir mit der Auffassung, daß Hesychius die Vergebung bzw. Nicht-

vergebung der Sünden völlig von der priesterlichen Binde- und Lösegewalt abhängig macht S. 62, zuviel behauptet; mindestens ist der ganze Ton auf die Vergabung durch Christus und weniger durch den Priester als den Stellvertreter gelegt. Dazu stimmt auch die Meinung S. 119, Anm. 27: *quia non solum is qui sacerdotium sortitus est, sed et omnis iustus Christum habens in semetipso et figuram Domini sui per bonam conversationem, quemadmodum Moyses existens idoneus est ad donandam benedictionem.* Wenn auch hier von der Segens- und Sündenvergebungsgewalt geredet wird, was haben die Priester voraus, die doch auch nur figuram Christi ferunt (ebend.)? Sicherlich ist es keine richtige Annahme zu sagen: „Dies letztere ist wohl nicht nur von der persönlichen Tugend und Heiligkeit zu verstehen, sondern auch von der besonderen eigenartigen Verähnlichung mit Christus, die den Priestern das Weihesakrament verleiht“ S. 120.

Hirschberg.

Th. Hermann.

Petrus Browe, *Die Judengesetzgebung Justinians*, Sonderdruck aus *Analecta Gregoriana, Romae VIII*, 1955, 109—146.

Der Titel der Abhandlung ist insofern ungenau, als zunächst Seite 110—114 in einem kurzen Überblick die im allgemeinen günstige, z. T. privilegierte Rechtsstellung der Juden in der vorkonstantinischen Zeit seit Augustus skizziert wird, um dann (S. 115—126) ihre in christlicher Zeit immer schwieriger werdende Lage zu behandeln. Nur die S. 126 bis 132 sind der Judengesetzgebung Justinians gewidmet. Daran schließt sich S. 132—146 eine Untersuchung der Gründe, die die christlichen Kaiser und die Kirche bewogen haben, die Juden zu einem Volke minderen Rechts und zu Bürgern zweiter Klasse zu machen. Justinian hat in der Hauptsache die Gesetze seiner Vorgänger, wie sie im Codex Theodosianus bereits vorlagen, beibehalten; jedoch hat er die für die Juden nachteiligen Rechtswirkungen durch neue Bestimmungen verschärft und ihre rechtliche Stellung weiter verschlechtert. Grundsätzlich Neues hat er nur in der Novelle 146 geschaffen. Durch dieses Gesetz griff er als erster Kaiser direkt in kultische und religiöse Angelegenheiten ein, analog seiner auch gegenüber der Reichskirche geübten Praxis. In der Novelle 146 verordnete er, daß die Gebete und Texte der hl. Schrift nicht nur hebräisch, sondern auch griechisch oder in der betreffenden Landessprache vorgebetet und vorgelesen werden müßten. Als Übersetzung wurde nur die Septuaginta geduldet, da sie die genaueste sei; zur Not dürfte noch die Übersetzung des Aquila benützt werden. Die Mischnah und die Midraschim durften nicht als Erklärungen des Schrifttextes herangezogen werden. Strenge Strafen wurden ferner gegen die Sadduzäer als Leugner der Auferstehung, des letzten Gerichts und der Erschaffung der Engel durch Gott erlassen. Eine weitere Bestimmung betraf den jüdischen Festkalender: die eventuell gleichzeitige Feier des jüdischen Passah und des christlichen Osterfestes wurde verboten. Justinians Gesetzgebung fand, soweit es sich um die Einmischung in den jüdischen Gottesdienst und Glauben handelte, in späterer Zeit keine Nachahmung, aber die von ihm aus früherer Zeit beibehaltenen oder neu hinzugefügten Gesetze über die bürgerliche und privatrechtliche Stellung der Juden wurden während des Mittelalters und noch später, überall da, wo sein Rechtsbuch rezipiert wurde, als normgebend betrachtet. Das Hauptmotiv für die scharfe Judenfeindlichkeit Justinians war ein theologisches. Die Juden galten ebenso wie die Heiden und Ketzer als unwürdig, im Vollbesitz der Bürgerrechte gelassen zu wer-

den, die nur den rechtgläubigen Christen zukamen. Die religiöse Intoleranz zog die bürgerliche nach sich. „Alle sollen wissen“, erklärte Justinian, „daß diejenigen, die Gott nicht auf die rechte Weise verehren, auch schon irdischer Güter beraubt werden müssen“ (S. 158 f.). Die gesamte Darstellung ist unter Heranziehung aller in Betracht kommenden Spezialliteratur aus den Quellen gearbeitet und sine ira et studio geschrieben. Ihr soll ein größeres Werk „Die Kirche und die Juden im Mittelalter“ folgen.

Breslau.

Berthold Altaner.

Mittelalter.

Heinrich Schaller, *Die Weltanschauung des Mittelalters*. Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin 1954, 169 Seiten.

Schallers Buch über „Die Weltanschauung des Mittelalters“ ist von eindringlicher kulturphilosophischer Fragestellung getragen; eine Schrift über die „Idee des Menschen — ein Beitrag zur metaphysischen Anthropologie“ krönt einen kulturgeschichtlichen Unterbau, der außer dem Werk über das Mittelalter (1954) und einem angekündigten Buch über „Die Antike“, Schriften über „Die Renaissance“ (1955), „Die Reformation“ (1955) und „Die Welt des Barock“ als „Beiträge zur Kulturgeschichte Europas“ umfaßt. Schon aus den Erscheinungsdaten ergibt sich, daß das Buch das Ergebnis eines ziemlich stürmischen Drangs zur Synthese ist. Das äußert sich auch in der ganzen Arbeitsweise, etwa in der sehr souverän-abkürzenden Art der Literaturangaben, auch in der bei aller ausgebreiteten Belesenheit nicht überall glücklichen Literaturauswahl, in der Holprigkeit der Darstellung, die neben ausgezeichneten, schlagkräftigen Formulierungen über ganze Seiten hinweg auseinandergereichten, kaum eingereichten und zum mindesten weder gedanklich noch bildhaft durchdrungenen Stoff bietet, so z. B. in dem Kapitel über die Kosmologie, die großen Systeme, die Volksreligion des Spätmittelalters, das zu seinem Schaden die Schilderung von W. Andreas in „Deutschland vor der Reformation“ nicht benutzt hat. So hat das Buch auf weite Strecken geradezu selbst die Anlage der Exzerpte sammelnden mittelalterlichen Florilegien.

Inmitten ermüdender, den Text völlig sprengender, gar nicht interpretierter Quellauszüge tauchen dann plötzlich zusammenfassende Bemerkungen gepreßtesten Inhalts und rücksichtslosester, gehäufter Begrifflichkeit auf. Sie setzen, um mit anschauendem Verständnis erfüllt zu werden, Leser voraus, denen dann wieder etwa die dünnen, zur allerersten Einführung noch nicht genügenden Bemerkungen und Proben zur Geschichtsauffassung (S. 58 ff.) nichts bieten können. So werden die Ergebnisse der modernen religionsgeschichtlichen, religionspsychologischen, religionssoziologischen und geistesgeschichtlichen Arbeit der Nietzsche, Dilthey, Max Weber, Troeltsch, Max Scheler, Spengler usw. wohl höchst gewandt gehandhabt, aber nicht zusammengearbeitet, und der Stoff wird nicht aus ihnen gestaltet. Bezeichnend ist etwa, wie S. 109 eine welthistorische Erscheinung wie das Preußentum mit einigen an Scheler orientierten Kategorien in einer Anmerkung beiseitegelassen noch mit erledigt wird. Andererseits beruht in dieser geistesgeschichtlich-typenpsychologischen Schulung und in dieser Empfänglichkeit für seelische und kulturelle Ganzheiten zweifellos der Wert des Buches. Der Sinn des Verfassers für die vielfältigen Formen des Menschentums, seine reiche Überschau, sein wirklich lebendig-liebevolleres Mitleben mit dem kulturellen Reichtum der

Welt auf den verschiedensten Lebensgebieten und seine Fähigkeit rascher Prüfung umfassender Einsichten führt zu erhellenden Erkenntnissen von zuweilen bedeutender Bildkraft, so in dem Abschnitt über Mystik und Weltgefühl, wo allerdings für Franz von Assisis Naturverbundenheit die einschränkenden Ausführungen Schrades im Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 17 hätten berücksichtigt werden sollen, in den Erörterungen über das mittelalterliche Naturgefühl, über Mönchtum und Orden; gerade sie bringen neben manchem leeren Stoff doch auch Bemerkungen, die zur Erfassung des ursprünglich-religiösen Wesens von Mönchtum und Askese gerade heute wertvoll sind. Im übrigen aber führt diese frische Beeindruckbarkeit durch die großen Erscheinungen des historischen Lebens doch auch zu einem Schwanken in den Einzelwertungen und darüber hinaus in der Gesamtperspektive, das nicht auf einen Gesamtnenner ausgeglichen ist. Die Christianisierung etwa wird einerseits „letzten Endes als ein Prozeß der Zähmung, Domestizierung und Brechung der natürlichen Kräfte“ einigermaßen abschätzig gewertet, und andererseits wird für die Erscheinung des Mönchs eine solche sozial-moralische Betrachtung, die dem „selbständigen kosmischen Verhältnis“ des Religiösen in der Tat nicht gerecht wird, abgelehnt und sein Leben einer „konsequentesten religiösen Haltung“ gegen den ganz mit Schelers Augen gesehenen verbürgerlichten Protestantismus verteidigt, wobei übersehen wird, daß Luthers Absage an die Möncherei ja gerade aus radikalem religiösem Ernst erfolgt.

Leider wird nicht geklärt, was eigentlich unter „Weltanschauung“ verstanden werden soll. So wird etwa in größter Breite kosmologische Gelehrsamkeit der Schule von Chartres mitgeteilt, — übrigens ohne Hinweis auf die in diesem Falle wichtigen Arbeiten des Warburgkreises — während die für die Welthaltung mindestens ebenso bedeutsame Stellung des Mittelalters zur Geschichte und Zeit, deren Erhellung aus dem heilsgeschichtlichen Bezugszentrum des mittelalterlichen Lebensgefühls in den letzten Jahren durch nicht ausgewertete Arbeiten wie die Erich Seebergs über Gottfried Arnold, Grundmanns „Studien über Joachim von Floris“, Baethgens „Franziskanische Studien“, Spörls Aufsatz über „Das Alte und Neue im Mittelalter“ u. a. so stark gefördert wurde, nicht berücksichtigt wird, obwohl der Ansatzpunkt dazu gegeben war (S. 38 ff., S. 45). Auch die Staatsanschauungen werden für die Herausarbeitung des Weltbildes nicht benützt, obwohl vor allem Dempf gerade für deren weltanschaulich-geistesgeschichtliche Auswertung wichtige Hinweise gegeben hat und der mittelalterliche Mensch in diesen Fragen sicher intensiver lebte als in kosmologischem Buchwissen; auch einen Hinweis auf sein Rechtsbewußtsein, wie es Kern auf prägnante Formeln gebracht hat, vermißt man. Daß die oft das mittelalterliche Welthaltung besonders greifbar ausdrückenden bildlichen Quellen zu wenig berücksichtigt sind, ist schon von Schramm in „Vergangenheit und Gegenwart“ 1934 bemerkt worden; die historisch-ikonographischen Werke von Schramm, Steinberg, Prochno über das mittelalterliche Bildnis und auch Arbeiten von Kunsthistorikern mit besonders reichem Ertrag für die Haltung des mittelalterlichen Menschen, wie etwa Werke von Dvorak, Jantzen, Pinder, L. Bruhns, Schrade, Dagobert Frey u. a. sind nicht herangezogen und hätten doch für die zentralen Fragen der Wertwelt des Mittelalters viel mehr ergeben als Auszüge aus Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches und Frechulf von Lisieux.

Auch die behandelten Denker aber werden nicht eigentlich aus dem konkreten Lebenszusammenhang, sondern mehr in ihrem geradezu

fachlich-philosophiegeschichtlichen Stellenwert aufgefaßt, so etwa S. 75/76 in den Bemerkungen über Skotus Eriugena, für den das nicht benutzte Buch von Henning über die nordische Philosophie und auch die Arbeit von Kletler über Skotus Anregungen in dieser Richtung hätten geben können. Mit in diesen Zusammenhang gehört es, daß man eine völkische, die besonderen Ausformungen der mittelalterlichen Einheitskultur bei den einzelnen Völkern des Abendlandes berücksichtigende durchgehende Fragestellung trotz mancher trefflicher Einzeleinsichten — etwa S. 105 die schöne Charakteristik von Walthers Naturgefühl — vermißt; die Schwierigkeit dieser Problemstellungen soll nicht verkannt werden, aber etwas mehr hätte sich doch auch jetzt schon sagen lassen.

Und auch am Gesamtaufbau des Werkes zeigt sich, daß der Begriff der Weltanschauung nicht recht geklärt ist. Der Verfasser führt wohl aus, daß das Mittelalter in besonderem Maße ein religiös-supranaturalistisches Zeitalter war und kennzeichnet — übrigens ohne Bezugnahme auf die klärenden Zusammenfassungen von A. v. Martin und die damit im Zusammenhang stehende Kontroverse von Günther Müller, H. Brinkmann usw. — den Gradualismus dieses Weltbildes richtig, aber er geht nicht von diesem Zentrum, auf das sich alles hinordnet, eigentlich aus, sondern behandelt im ersten Teil die „Geistige Welt“, d. h. die Kosmologie, die großen Systeme mit „Mystik und Weltgefühl“ als besonderen Schlußabschnitt, und erst im zweiten Teil die „Religiöse Welt“; auch damit hängt die innere Unausgewogenheit des Ganzen zusammen, die es dem Leser bei aller Kenntnis, allem Einfallsreichtum und aller Belehrung im einzelnen kaum möglich macht, eine Gesamtsumme zu ziehen.

Heidelberg.

Hans Haimar Jacobs.

Johannes Haller, Von den Karolingern zu den Staufern. Die altheutsche Kaiserzeit (900—1250). Ders., Von den Staufern zu den Habsburgern. Auflösung des Reiches und Emporkommen der Landesstaaten (1250—1519) (Sammlung Göschen Bd. 1065 und 1077). Berlin, Walter de Gruyter u. Co. 1934 und 1935, je RM. 1.62.

Nach seinen kürzlich in Neubearbeitung erschienenen „Epochen der deutschen Geschichte“ und seiner größeren Darstellung des „Altdeutschen Kaisertums“ gibt H. in diesen beiden neuen Göschenbänden einen kurzen, aber vortrefflichen Überblick über die deutsche Geschichte des Mittelalters, der sich nicht auf die Wiedergabe der Tatsachen beschränkt, sondern auch überall die allgemeinere Bedeutung der Ereignisse für den Gang der deutschen Geschichte aufzeigt und hier und da in umstrittenen Fragen der Quellenkritik in den Anmerkungen kurz Stellung nimmt. Im ersten Band hebt er vor allem die Bedeutung des Kaisertums und der Kaiseridee für die Einheit der Nation und des Reiches hervor, er weist auf die starken Wechselbeziehungen zwischen Italien- und Ostpolitik hin und betont das Verdienst, das Heinrich IV. in seiner fünfzigjährigen Regierung sich dadurch erworben hat, daß er in jener großen politischen Krise des deutschen Staates das Königsrecht im wesentlichen gewahrt hat. Der zweite Band schildert in drei Abschnitten die Wiederherstellung des Königtums, die Auflösung des Reichs und das Emporsteigen Österreichs. Mit vollem Recht betont H. hier die Tatsache, daß sich die deutschen Staaten nicht auf der Stammesart, sondern auf dynastischen Grundsätzen aufbauten, und zeigt auf der anderen Seite die verhängnisvollen Folgen, die sich durch die Politik der Habsburger aus der burgundisch-franzö-

sischen Erbfeindschaft für das Reich ergaben. Hervorgehoben sei auch das Urteil über Albrecht I. Sein Tod war für das Deutsche Reich vom schwersten Schaden, denn sein Sieg hätte die Durchführung des nationalen Einheitsstaates bedeutet und somit der deutschen Entwicklung einen jahrhundertelangen Umweg erspart.

Berlin.

K. Jordan.

Heinrich Hostenkamp, Die mittelalterliche Kaiserpolitik in der deutschen Historiographie seit von Sybel und Fischer. (= Eberings hist. Studien Heft 255.) Berlin, E. Ebering 1934. XXII u. 256 S. RM. 11.—.

Angesichts der neu aufgelebten Sybel-Fickerschen Kontroverse ist dieses Buch eine recht willkommene Erscheinung. Es mustert die Urteile der neueren Historiker, zieht aber den Rahmen weiter, als dies gewöhnlich geschieht, und berücksichtigt auch die Aussagen der Forschung, nicht nur die der zusammenfassenden Geschichtsschreibung. Nur wenig ist dem Vf. dabei entgangen; dahin rechne ich etwa die Abhandlung von P. Kehr, Vier Kapitel zur Geschichte Kaiser Heinrichs III. (Berliner Akad. Abh. 1931), die bei der Bedeutung ihres Verfassers doch Beachtung verdient hätte. Nach einem Überblick über den Gang der Kontroverse von Giesebrecht bis zur Gegenwart mustert H. die Aussagen der Historiker nach verschiedenen Gesichtspunkten, zuerst die Beurteilung der einzelnen Herrscher, beginnend mit Karl dem Großen, dann die Beurteilung nach den guten und den bösen Folgen. In diesem Hauptteil des Buches gewinnt man einen bequemen Überblick über die verschiedenen Argumente, die bisher vorgebracht worden sind. Es ist ohne Zweifel der nützlichste und dankenswerteste. Weniger befriedigt mich der letzte Abschnitt „Letzte Gründe der bisherigen verschiedenen Bewertung der mittelalterlichen Kaiserpolitik“. Wenn auch hier viel Richtiges gesagt ist, so will mir doch scheinen, daß es dem Vf. nicht gelungen ist, wirklich bis zu den „letzten Gründen“ vorzustoßen. Ich könnte mir denken, daß man diesen Dingen von einer Besinnung auf die theoretischen und philosophischen Grundlagen der Geschichtswissenschaft näher käme, jedenfalls würde sich dadurch die Abhängigkeit der Urteile von den Werten, und von welchen, deutlicher herausstellen lassen. Indessen verdient auch so das Buch, eine Kölner Dissertation, nach Stoffbeherrschung, Sorgfalt der Arbeit und Gewandtheit der Darstellung — der Vf. bekennt sich durchaus zu einer positiven Beurteilung der mittelalterlichen Kaiserpolitik — volle Anerkennung.

Halle a. S.

W. Holtzmann.

Alexandro Cartellieri, Machtpolitik vor den Kreuzzügen. Jena, Frommannsche Buchhandlung, 1935. 23 S. RM. 1,20.

Vf. sucht eine Antwort auf die Frage, weshalb „der deutsche Kaiser, der die zahlreichste Ritterschaft des Abendlandes zur Verfügung hatte“, nicht die Führung in der Kreuzzugsbewegung übernommen habe und beantwortet sie mit einem Überblick über die machtpolitischen Veränderungen, die in Europa in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts vor sich gingen: die Eroberung Englands und die Gründung der unteritalienischen Normannenstaaten, den deutschen Investiturstreit, die Anfänge der Reconquista Spaniens. Wenn er in der völligen Umkehrung der Machtverhältnisse in dem halben Jahrhundert zwischen Sutri und Clermont die Erklärung für die aufge-

worfene Frage findet, so betont er doch auch die Macht der Ideen und unterstreicht gewiß richtig die Rolle, die Urban II. in der Entstehung der Kreuzzugsbewegung gespielt hat.

Halle a. S.

W. Holtzmann.

Dr. phil. Paul Niemann, *Die Klostersgeschichte von Rastede und die Anfänge der Grafen von Oldenburg bis zum Ende des 15. Jahrhunderts* (= Greifswalder Abhandlungen zur Geschichte des Mittelalters, herausgegeben von Prof. Dr. A. Hofmeister 5), Greifswald. L. Bamberg, 1955, 110 S., RM. 5.—

Es gehört schon einiger Mut dazu, auf der einigermaßen zuverlässigen, aber schmalen Basis der Klostersgeschichte von Rastede von ca. 1500 nach den quellenkritischen Hinweisen von Waitz und der literarhistorischen Zusammenstellung von H. Oncken sowie den sachkundigen Arbeiten von G. Sello über die landschaftlichen Umstände und graflichen Familienverhältnisse den Versuch zu machen, die Anfänge der Grafen von Oldenburg in neuem Lichte zu zeigen. Der Verfasser der vorliegenden Greifswalder Dissertation von 1933 führt die Aufeinanderfolge der Grafen und Entwicklung ihrer Landesherrschaft mit Benutzung sonstiger Quellen und Aufsätze über die Anfänge hinaus bis um 1300 fort, ohne für diese bei seiner springenden Beweisführung, mit überbetonter Einteilung (vgl. namentlich S. 18), wesentlich neue Ergebnisse bieten zu können. Denn die Amtsverhältnisse der anfänglichen Grafschaften erscheinen mit Rücksicht auf das Lehnverhältnis (für das nach Lappenbergs Vermutung doch wohl schon einschränkende Maßnahmen oder Bestimmungen Erzbischof Adalberts in Rechnung zu ziehen sind) durchschnittlich zu wenig gesichert, und das gleiche gilt von den Familienverhältnissen der Anfangszeit (vgl. Stammtafel 1 und 2), wozu eine genauere Beachtung der Aufeinanderfolge der genealogischen Eintragungen auf S. 9 des in der Hs. der Klostersgeschichte vorangehenden Liber Vitae am Platze gewesen wäre (Archivdir. H. Lübbing im Niedersächs. Jahrb. 1935, der eine neue Ausgabe der Klostersgeschichte ankündigt). Im einleitenden Kapitel schildert Vf. diese Bedeutung des oldenburgischen Hausklosters Rastede für die entsprechende engere Geschichtsschreibung genau nach Oncken (ohne ihn zu zitieren). Seine Gewohnheit, durchweg von sich in der ersten Person plur. zu reden, macht die Lektüre der Dissertation wenig genießbar.

Göttingen.

E. Hennecke.

P. Livarius Oliger: *B. Margherita Colonna; le due vite scritte dal fratello Giovanni Colonna Senatore di Roma e da Stefania monaca di S. Silvestro in Capite; testi inediti del secolo XIII*, („Lateranum“ Nova Series, An. I N. 2). Rom, Facultas theologica pontificii Athenaei seminarii Romani. 1935. 238 S. mit 11 Bildtafeln. 25 Lire.

Die erstmalige Veröffentlichung der beiden Lebensbeschreibungen der Margareta Colonna († 30. Dez. 1280) verdient vor allem deshalb Beachtung, weil nach Oligers Nachweis Margaretas ältester Bruder Johannes Colonna, der zweimal Senator von Rom und dazwischen päpstlicher Rektor der Mark Ancona war, die ältere und wichtigere Vita bald nach dem Tod seiner Schwester selbst verfaßt hat; die andere ist als Ergänzung dazu, hauptsächlich über die Wunder nach ihrem Tod berichtend, um 1290 im Auftrag ihres anderen Bruders, des

Kardinals Jakob Colonna, von Margaretas Nachfolgerin in der Leitung ihrer Klostergemeinschaft geschrieben worden — beide offenbar mit der Absicht, im Familieninteresse der Colonna die Heiligsprechung der jung Verstorbenen zu betreiben. Das ist mißlungen, weil bald darauf der Streit zwischen den Colonna und Bonifaz VIII. ausbrach, der auch Margaretas Gründung in Mitleidenschaft zog. Erst 1847 ist durch die Klarissen von S. Silvestro in Capite in Rom die Seligsprechung ihrer Gründerin bewirkt worden, obgleich man damals die jetzt veröffentlichten Legenden nicht kannte. Ihr geschichtlicher Wert liegt einerseits darin, daß sie manche neuen Aufschlüsse über Margaretas Brüder geben, besonders über deren religiöse Haltung und ihr enges Verhältnis zur franziskanischen Bewegung (das Oliger S. 100 auf den Einfluß ihrer Mutter, der Schwester des mit Franziskus befreundeten Matteo Rosso Orsini, zurückführt). Andererseits bereichern sie unsre Kenntnis der religiösen Frauenbewegung in Italien. Margareta Colonna, die nur ungefähr 26 Jahre alt wurde, hat darin zwar keine bedeutende Rolle gespielt. Aber ihr Lebensgang ist überaus bezeichnend und bei einer Frau aus so vornehmer, reicher Familie besonders lehrreich für jene Erscheinungen, die ich kürzlich in meinem Buch über „Religiöse Bewegungen im Mittelalter“ (1935) untersucht habe: Sie schlägt die Gelegenheit zu einer vorteilhaften Ehe aus, um in freiwilliger Armut, Erniedrigung und Keuschheit zu leben. Da es ihr aber nicht gelingt, bei den Klarissen von Assisi Aufnahme zu finden oder selbst ein Kloster zu begründen, schließt sie sich mit anderen gleichgesinnten Frauen ihrer Verwandtschaft zu einer religiösen Gemeinschaft zusammen, die zu keinem Orden gehört und kein reguläres Kloster bildet, zwar Klarissengewand trägt, aber eine „Regel“ (anachoreseos instituta) befolgt, die der Kardinal Jakob Colonna besonders für sie geschaffen hat. Erst nach Margaretas Tod konnte diese Gemeinschaft mit Hilfe der Colonna ein eigenes Kloster in Rom erwerben, und erst nach manchen Wandlungen übernahm sie später die Klarissenregel. — Oliger hat die Texte mit gewohnter Sorgfalt herausgegeben und ausführlich erläutert, die genealogischen und chronologischen Fragen überzeugend klargestellt, auch die spärliche und fehlerhafte Literatur über Margareta gesichtet und die unbedeutenden bildlichen Darstellungen der Seligen besprochen, die am Schluß des nützlichen Buches neben Handschriftenproben und einigen Schauplätzen ihres Lebens abgebildet sind.

Leipzig.

Herbert Grundmann.

Ilse Roloff, Meister Eckeharts Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. (= Die Herdflamme, Bd. 20). Jena, Verlag von Gustav Fischer 1934. 336 und XIII S. Brosch. RM. 9.—, geb. RM. 10,50.

Dieser Anzeige, die ander Verpflichtungen wegen unfertig geblieben, ist eine ausführliche Besprechung Quints (Literaturbl. f. germ. u. rom. Philologie 61. 1935. Sp. 447—457) zuvorgekommen, des Herausgebers der deutschen Werke Meister Eckharts in der Ausgabe der Notgemeinschaft.

I. Roloff beherrscht das Mittelhochdeutsche nicht genügend, um Eckharttexte richtig lesen, geschweige übersetzen zu können. Sie hat Büttners, Lehmanns, Schulze-Maiziers Übersetzungen zur Hand, sie benutzt Quints Untersuchungen und Berichtigungen an Pfeiffers Text. Und zwar vertraut sie sich keinem der Übersetzer völlig an, sie fühlt sich auch an Quints Ergebnisse nicht gebunden, sondern geht mit dem Gehaben eines Fachmanns an die Arbeit, der sich auf eigne Forschung

stützt und die anderer Fachleute berichtigen kann (vgl. z. B. die Anmerkungen S. 96, 102, 158, 172). Aber sie hat dazu kein Recht. Das hat Quint erschöpfend und endgültig nachgewiesen; man lese nur seine fast 10 Spalten lange Blütenlese. Die Übersetzung Eckharts geht über ihre Kraft.

Wie wählte I. R. die Texte aus, die sie zugrunde legt, d. h. wie hat sie sich mit der Echtheitsfrage abgefunden? Sie hatte dieser schweren Frage wohl recht unbefangen gegenübergestanden und aus Pfeiffers Texten nur herausgesucht, was von ihr gesellschaftsphilosophisch so gedeutet werden konnte, daß es in ihr System paßte. Dann kam ihr R. Fahner, „die jüngste Veröffentlichung über die Echtheitsfrage“, in die Quere (S. 325). Andere erwähnt sie gar nicht, z. B. fehlen Pahnckes Arbeiten in dem umfangreichen Literaturverzeichnis (S. 325—328), in dem sie nebenher als „Kennerin“ bündige Urteile abgibt über Bach, Bernhart, Büttner, Dempf, Grabmann, Lasson, Lehmann, Otto, Preger, Schulze-Maizier und das „Modeschrifttum über Eckehart“. Sie sagt selbst (S. VII): „Über die Echtheitsfrage der Quellen konnten keine eigenen Untersuchungen angestellt werden. Ich hatte mich hier auf den derzeitigen Stand der Eckehartforschung zu stützen. Wenn es nötig wurde, zu einigen Punkten selbst Stellung zu nehmen, konnten nur innere Kriterien maßgebend sein.“ So nimmt sie Stellung zu Fahner (S. 325): „Vf. zieht m. E. in seiner sorgfältigen Arbeit den Kreis viel zu eng. Obwohl für die weiteren Schriften m. E. philologische Kriterien für den Zugehörigkeitsbeweis nicht vorliegen mögen, benutzen wir, wie Karrer, fast den ganzen Pfeiffer, da der aus dem engeren Kreis hervorgehende Sinn der Lehre es erlaubt, ja fordert.“ D. h. sie stützt sich nicht auf den derzeitigen Stand der Echtheitsforschung. (Über Karrer vgl. etwa H. Leube im Archiv f. Kulturgesch. 21. 1951. S. 528 oder jetzt Ad. Spamer: Die Mystik, in: German. Philologie, Festschrift f. Behaghel (= German. Bibl. 1, I, 19, S. 353 f.) — I. R. zitiert aus Karrers Mosaik, ohne dessen Quellen anzugeben (vgl. bes. S. 12 bis 14). Über Pfeiffers Traktat 9 sagt sie: „Seine Echtheit gilt m. E. mit Unrecht als nicht sicher. Es findet sich wenig, das einen andern Sinn zeigte, als den durch die Rechtfertigungsschrift und die bisher als echt bezeichneten Predigten bezeugten. Meines Erachtens haben wir hier ein Bruchstück echten Eckehartgutes vor uns, das vielleicht später durch Schüler ergänzt ist“ (S. 67, Anm.). Also hätte die Echtheit doch „als nicht sicher“ zu gelten? Oder was heißt Echtheit? So ist die Arbeit auf folgenden Texten Pfeiffers aufgebaut: 1, 2, 3, 4, (6), 8, 9, 10, (11), 12, (13), (14), (15), (16), 17, 22, (23), (24), (25), 31, 33, 36, (41), (42), 48, (52), 56, (64), (65), (66), 75, 76 I, 83, 104, 109, außerdem auf den Traktaten (5), 9, 17 und auf zahlreichen Einzelsprüchen. Die nicht eingeklammerten sind im 2. Teil (S. 67—280) ganz oder auszugsweise abgedruckt mit gegenübergestellter Übersetzung. Die übrigen werden gelegentlich herangezogen. Pfeiffer 12 und 22 hat I. R. neu übersetzt. Es gibt eine Übersetzung von Pf. 22 von Joseph Bernhart (= Deutsche Mystiker III: Meister Eckhart, München-Kempten o. J. S. 58 ff.). Sie war aber der Verfasserin nicht bekannt (vgl. S. 85, Anm.). Andere als Pfeiffers Texte sind zwar im Literaturverzeichnis angegeben, soviel ich sehe aber nirgends benutzt.

Der 3. Teil (S. 282—319) enthält Stücke aus den lateinischen Schriften Meister Eckharts, bearbeitet und ebenfalls übersetzt von Konrad Weiß. Warum sind sie in der „Einführung“ nicht zur Darstellung verwendet? Manches hätte sich deutlicher machen lassen mit Hilfe dieser unbestritten echten Zitate. Beispielsweise wäre die Stelle S. 292 ff., bes. S. 298 f. dort (S. 41 ff.) angebracht gewesen, um den „Vowurf des

Asozialen“ von Meister Eckhart abzuwehren. Übrigens gibt Weiß in einem Nachtrag (S. 320) „z. T. sinnverändernde“ Textbesserungen mit Hilfe der inzwischen von Christ in Berlin aufgefundenen zweiten Handschrift des Johs.-Kommentars. Man sieht hier an einem kleinen Beispiel, wie wichtig dieser Fund ist und welch schwierige und verantwortungsvolle Arbeit die Textherstellung auch bei den lateinischen Schriften des Meisters (den besser überlieferten!) ist.

Auf diese große Stoffmenge gestützt geht I. R. an die Arbeit. Aber es ist ihr nicht möglich, in der „Einführung“ (S. 1—63) das System der Gesellschaftsphilosophie, der Gesellschaftslehre und erst recht nicht das der Staatslehre Eckharts überall unmittelbar auf Worte des Meisters zu gründen. Nur zu oft muß sie selbständig weiter- und zu Ende denken, was ihr in einem Zitat angedeutet erscheint.

Wie weit das von einfacher Erläuterung öfters abführt, zeige ein Beispiel. I. R. (S. 56): „Die hierarchische Wesensordnung zeigt der Meister ja selbst unter den Steinen auf — wie sollte sie ihm im Staate nicht bestehen?“ und zitiert dann die Stelle vom Tuffstein und vom Edelstein aus Pfeiffer 24, die in dieser Predigt ein Gleichnis in ganz andern Zusammenhang ist. — Sie muß hie und da bekennen (S. 46 z. B.): „... der Meister hat darüber nichts gesagt, wie überhaupt die folgenden Ausführungen“ (über Religion, Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit) „ganz besonders Vermutungen sind.“ Oft, und das ist nicht unbedenklich, helfen Stellen aus Fichte, Schelling und Hegel, gelegentlich auch aus O. Spann, ja sogar aus Laotse und den alten Indern, die Gedanken weiter- und zu Ende führen. Dabei müssen Eckharts Gedanken vergewaltigt werden, zumal wenn man ihn zur Gesellschaftsphilosophie sprechen lassen will, obwohl er nirgends zu diesem Thema gesprochen hat. So kann man mit den Stellen, die I. R. heranholt, auch wohl kaum feststellen, wie es mit Spanns Begriff der „Gezweigung“ bei Eckhart bestellt ist, — wie die Ausführungen S. 42 ff. zeigen.

Ähnlich steht es, wenn versucht wird zu ergründen, wie Eckhart zu Kultur, Kulturfortschritt, Geschichte steht. So S. 36: „Der Begriff der Kultur, welcher erst der neuzeitlichen Gesellschaftslehre angehört, hat m. E. durchaus fernelegen. Jedoch ist seine Erörterung lehrreich ...“ Oder (S. 37): „Mit der Frage nach dem Kulturfortschritt berühren wir die Frage nach der Geschichte. Ausdrücklich finden wir bei M. E. allerdings den Geschichtsbegriff nicht entwickelt. Aber die Geschichte ist durch die Tatsache, welcher der Meister Rechnung trägt, daß nämlich der Mensch einen Weg zur Vergottung durchmache, sich innerlich beständig wandle, bejaht ...“ — Eine Frage noch: Wo steht in Pfeiffer 35 etwas von „Ritter“ und „Kaufmann“? (vgl. aber S. 276!). —

Wenn I. R. im „Kurzen Abriss der Eckehartischen Philosophie“ (S. 7 ff.) dem Leser nahezubringen sucht, daß Meister Eckhart kein weltfremder, weltferner Ekstatiker ist, daß Mystik und Welttätigkeit einander durchaus nicht ausschließen, sondern „daß Mystik gerade der innerste Nerv allen gesellschaftlichen Lebens ist und sein soll“, so mag das einleuchten. Die Beschauung, die mystische Ekstase ist ein Ausnahmezustand, der den Alltag, das Hier und Jetzt nicht aufhebt, sondern dieses Leben mit neuem Sinn, neuer Kraft erfüllt. Allerdings ist dem Mystiker jener Ausnahmezustand das Wichtigste, — das Leben kommt schon von selbst mit seinen Ansprüchen, die der wahre Mystiker und Lesemeister, zugleich der wahre Lebemeister, auch erfüllen wird. „Nach ihrer irdischen Seite hat Gott die Welt indessen so geschaffen, daß der Mensch aus der Abgeschiedenheit wieder in das tätige Leben zurückkehren muß ... mit einer neuen Haltung ..., die ihn befähigt, nun erst ein wahres Wirken zu zeigen“ (S. 87). Aus

Textstellen, aus Eckharts eigenem tätigen Leben (das übrigens zuletzt H. Grundmann ansprechend wiedergegeben hat: Die großen Deutschen. Neue deutsche Biographie Bd. 1 S. 250ff.) und aus dem Verweis auf andere „Mystiker“ (S. 48 f.) wird deutlich gemacht, daß Eckhart nicht weltfremd gewesen sein kann. — Ein Hinweis, den mancher heutige „Gegner der deutschen Mystik“ beherzigen möge. — Aber das tätige Leben war Meister Eckhart eben nicht wichtig genug, als daß er sich ausdrücklich und grundsätzlich darüber geäußert oder gar in eine Besinnung über die menschliche Gesellschaft, über den Fortschritt der Kultur und was sonst noch eingetreten wäre.

Um trotzdem seine wirkliche Stellung zu all den Tatbeständen des menschlichen Lebens, die I. R. interessieren, herauszubekommen, muß man zuvor sich auf Texte beschränken, deren Ursprünglichkeit so gut wie nur irgend möglich gesichert ist, man muß diese Texte richtig lesen können und man muß auch dann noch bescheiden bleiben und den Gedanken- und Erlebniskreis des Meisters nicht in ein neuzeitliches Begriffssystem pressen wollen, sondern zunächst aus ihm selbst zu verstehen suchen.

Kassel.

Karl Brethauer.

Erhard Peschke, Die Theologie der böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit. I. Band: Das Abendmahl. 1. Untersuchungen. (= Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, herausgeg. von Erich Seeberg, Erich Caspar, Wilhelm Weber. V. Bd.) Stuttgart. W. Kohlhammer. 1935. S. XVII, 382. RM. 21.—.

Der Vf. beschränkt sich in dem vorliegenden Band nicht auf die Klarstellung der Abendmahlsauffassung der böhmischen Brüder, sondern sucht diese im Gesamtrahmen der „böhmischen Theologie“ verständlich zu machen. Unter letzterer faßt er die theologischen Ansichten der seit dem 14. Jhd. in Böhmen vorhandenen religiösen Bewegung, die eine starke bewußte Selbständigkeit gegenüber dem Papsttum kennzeichnet, zusammen. Ungeachtet der zwischen den einzelnen Gruppen und führenden Persönlichkeiten der tschechischen Glaubensbewegung bestehenden Unstimmigkeiten stellt sie der Vf. auf eine Linie, um durch die Herausarbeitung des Gemeinsamen und Trennenden ihre Wesensart desto klarer zu begreifen. Unter Zugrundelegung der von seinem Lehrer Erich Seeberg aufgestellten Kategorien unterscheidet er innerhalb der böhmischen Theologie drei sich wechselweise beeinflussenden Typen mit emer entsprechend ausgeprägten Abendmahlsauffassung. Als Vertreter des kirchlich-theologischen Typus, denen das Abendmahl als die Speise der Kirche für die Gläubigen gilt, erscheinen P. Hus, Rokycana, Příbram und Bruder Gregor, der Gründer der Unität; dem spekulativ-mystischen, der beim Abendmahl die Vereinigung der Seele mit Gott betont, weist er Thomas Štítný und Peter Chelčický zu; den biblizistisch-rationalen mit dem Verständnis des Abendmahles als geistiger Stärkung findet er besonders durch Bruder Lucas von Prag vertreten. Eine weitere Differenzierung ergibt sich für P. durch die Art, wie der Geistgedanke mit der Abendmahlslehre in Verbindung gebracht wird. Bei Hus, Jakob von Mies, Rokycana und Chelčický stellt P. eine konkret-geschichtliche Auffassung, bei Lucas von Prag, Štítný, den Taboriten und Pikarden eine abstrakte fest, wobei er innerhalb dieser beiden Grundrichtungen weitere Unterscheidungen je nach der Bestimmung des Verhältnisses von Geistigem und Leiblichem bzw. von Geistigem

und Seelischem vornimmt. Diese Grenzziehung bedeutet keine Sonderung hinsichtlich der Stellungnahme zur Lehre von der Transsubstantiation, die sowohl Hus, Pöřibram und Rokycana als auch Stitny voraussetzen, wohingegen Chelčický zur Konsubstantiationslehre und Lucas von Prag zur symbolischen Auffassung hinneigen. Auch die Stellung zum Wiclefismus ist, wie P. zeigt, in der böhmischen Theologie keine einheitliche. Hus eignet sich die Lehre des Engländers von der Kirche an, lehnt aber dessen Abendmahlsauffassung ab. Die Taboriten, Rokycana und Chelčický berufen sich auf Wiclef, weichen aber rade in der Abendmahlslehre voneinander ab. Die apokalyptischen Ideen, die Böhmen durchwühlten, beeinflussten, worauf der Vf. weist, die Meinungen über den würdigen und wirksamen Genuß des Abendmahles. Ferner macht der Vf. auf die Verschiebungen aufmerksam, die sich aus der theologischen Vorbildung der führenden Männer ergaben; der Selbstbildner Chelčický aus dem Bauernstand bringt seine Gedanken in anderer Form zum Ausdruck als der Akademiker Bruder Lucas von Prag. Aus diesen flüchtigen Andeutungen erhellt zur Genüge, daß P. an die Problematik des in Verhandlung stehenden Gegenstandes völlig anders, als es bisher in der Forschung im allgemeinen üblich war, herangetreten ist. Die zahlreichen Untersuchungen über die Vorgeschichte und Geschichte der böhmischen Brüder, die sich an die umfassenden Monographien von J. Müller und J. Bidlo anschließen, betreffen hauptsächlich die äußere Gestaltung der Bewegung ohne ein tieferes Eindringen in die theologischen Fragestellungen. Im Unterschied hievon sucht P. gerade die verschlungenen theologischen Gedankengänge aufzudecken. Indem er auf diese Weise die Verbindungsfäden zwischen der böhmischen Theologie und den allgemeinen theologischen Strömungen zieht, rückt er zugleich die kirchlichen Vorgänge in Böhmen in größere kirchenhistorische Zusammenhänge. Wenn man bedenkt, daß die böhmischen Brüder auf die Gestaltung der Reformation in Polen einen bestimmenden Einfluß ausübten und mit Luther und später mit Calvin feste Beziehungen anknüpften, so wird man ohne weiteres zugeben müssen, daß es sich bei der Brüderunität um eine kirchliche Gemeinschaft handelt, deren Ausstrahlungen weit über den Raum ihrer Heimat sich bemerkbar machten. Es ist klar, daß unter diesen Umständen die für die Beurteilung des gesamten Tatbestandes entscheidenden dogmengeschichtlichen Hintergründe durch Ps. Arbeitsweise klarer, als es bisher der Fall war, hervortreten. In dieser Hinsicht verdient seine eingehende Untersuchung über das Verhältnis von Luthers und der Brüder Abendmahlsauffassung besondere Beachtung. Es wird in der Forschung immer wieder darauf hingewiesen, daß der Reformator sein erst völlig ablehnendes Urteil über die Brüder nach und nach zu ihren Gunsten bis zur grundsätzlichen Anerkennung ihrer Rechtgläubigkeit geändert habe. An der Hand von Luthers Schriften zeigt nun P., daß auf die Festigung von dessen Abendmahlslehre auch die Auseinandersetzung mit den Schriften der Brüder eingewirkt habe — die Auffassung des Abendmahles als Essen und Trinken der Sündenvergebung stamme z. B. von dort her —, ohne daß er jedoch über deren Abendmahlslehre volle Klarheit gewonnen habe. Aus diesen Unklarheiten sind später die Spannung zwischen Lutheranern und Brüdern entstanden, wiewohl sich Lucas von Prag der Lehrmeinung des Reformators anzupassen bemühte. Der Schwerpunkt der Arbeit Ps. liegt in der Untersuchung der theologischen Stellung der einzelnen Führergestalten. Deren Abendmahlsanschauungen macht er

als Ausfluß ihrer gesamten theologischen Haltung verständlich. So bringt er besonders Peter Chelčický und den Bruder Lucas von Prag als theologische Charakterköpfe dem Verständnis näher. In der Ausweitung der tschechischen Quellen erweist er sich hierbei als ein kenntnisreicher Schüler Max Vasmers. Es verdient mit Nachdruck hervorgehoben zu werden, daß hier ein deutscher Forscher auf einem Gebiet, das bisher fast ausschließlich der tschechischen Wissenschaft vorbehalten zu sein schien, fördernd sich hervorgetan hat. Mit einem großen persönlichen Wurf hat sich der Vf. in die Forschung eingeführt.

en.

Karl Völker.

Geörg Stadtmüller, Eine griechische Übersetzung des italienischen Apokalypsenkommentars von Federigo da Venezia O. P. (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 48/2), Leipzig 1956. 55 S. RM. 4,80.

Der Verfasser, dessen wertvolle Arbeit über Michael Choniates im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift gewürdigt wurde, legt uns hier eine neue, im Umfang bescheidene, aber methodisch meisterhaft angelegte und ergebnisreiche Untersuchung vor. Er erbringt den Nachweis, daß der im Cod. Laurent. VII 9 saec. XV. enthaltene Apokalypsekommentar kein originalgriechisches Werk, sondern die Übersetzung des bisher kaum beachteten italienischen Kommentars des Federigo da Venezia O. P. ist. Nur den Apk.-Text selbst hat der Übersetzer — ein unierter Grieche, der im Bereich der venezianischen Herrschaft, wahrscheinlich auf Kreta gelebt hat nicht übersetzt, sondern aus einer griechischen Handschrift abgeschrieben, wodurch sich zahlreiche Spannungen zwischen Text und Kommentar ergeben mußten. Der Übersetzer, dessen Bildungsniveau kein hohes gewesen sein kann, wie sein mit einigen Elementen der gelehrten Literatursprache künstlich aufgeputztes Vulgärgriechisch erkennen läßt, muß seine recht unzulängliche Arbeit zu Beginn des 15. Jahrhunderts geleistet haben. Besonders wertvoll an St. S. Untersuchung ist der 8. Abschnitt, der es wenigstens wahrscheinlich macht, daß wir in dem laut Unterschrift von dem venezianischen Notar Giovanni Dono 1409 in Kandia hergestellten Cod. Paris. ital. 86 die unmittelbare Vorlage des griechischen Übersetzers zu sehen haben, und daß dieser Kodex die ursprüngliche — in den drei Druckausgaben unter dem Einfluß der toskanischen Literatursprache stark „verbesserte“ — Sprachform des Originals bietet. Damit wird zugleich ein wichtiges Denkmal für die Entwicklungsgeschichte des venezianischen Dialekts gewonnen. Sachlich ist der Kommentar von geringem Wert, da er im wesentlichen eine Kompilation aus Nikolaus von Lyra und anderen lateinischen Kommentaren des Mittelalters ist.

Die Kirchengeschichtsforschung, die den Einflüssen des lateinischen Westens auf den östlichen Osten im späten Mittelalter nachgeht, die Geschichte der Ekklesiastik und die romanische Philologie hat sich St. S. durch seine kenntnisreiche und sorgsame Studie zu Dank verpflichtet. Er hat das von ihm angefaßte Problem in allen wesentlichen Punkten abschließend gelöst.

Dillingen-Donau.

J. Schmid.

Reformation.

Humanismus und Renaissance in den deutschen Städten und an den Universitäten, herausgegeben von Hans Rupprich. (= Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen. Reihe: Humanismus und Renaissance. Bd. 2.) Leipzig. Philipp Reclam jun. 1935. S. 326.

Seiner Veröffentlichung des Briefwechsels des Konrad Celtis (S. ZKG. LIV, S. 375 ff.) reiht Rupprich die vorliegende wertvolle Quellensammlung an. Sie enthält trefflich ausgewählte Stücke aus den Schriften führender deutscher Vertreter der neuen Geistesrichtung. Heynlin v. Stein, Sebastian Brant, Jakob Wimpfeling, Beatus Rhenanus, Konrad Peutinger, Hartmann Schedel, Willibald Pirckheimer, Albrecht Dürer, Hermann v. d. Busche, Rudolf Agricola, Johann v. Dalberg, Johannes Trithemius, Heinrich Bebel, Konrad Mutian, Eobanus Hessus, Konrad Celtis, Johann Cuspinian, u. a. kommen zu Wort. Die Anordnung trifft der Herausgeber nach einzelnen deutschen Städten, in denen die wiedererwachte Antike erhöhte Beachtung fand. Basel, Straßburg, Schlettstadt, Augsburg, Nürnberg, Köln, Heidelberg, Tübingen, Erfurt, Ingolstadt, Leipzig und Wien sind hiebei besonders berücksichtigt. Einleitend kennzeichnet R. den Anteil dieser Orte an der Bewegung. Die Tatsachen sind bekannt, aber die Zusammenschau doch neu. Man gewinnt einen vertieften Eindruck von den weltanschaulichen, kulturellen, nationalen, politischen und sonstigen Ideengängen des humanistischen Zeitalters durch die Klarstellung ihrer lokalen Verbundenheit, wobei der Blick stets auf das Ganze gerichtet bleibt. Den Historiker interessieren insbesondere die Quellenstücke, die das gesteigerte, neue, nationale Bahnen suchende Geschichtsstudium kennzeichnen (Wimpfeling, B. Rhenanus, Schedel, Meisterlin, Cuspinian), den Kirchenhistoriker vor allem der Brief Heynlin's von Stein an Johann Amerbach über die Gesamtausgabe der Werke des Kirchenvaters Ambrosius (S. 55 ff.) sowie die Elegien des Eobanus Hessus auf Luther (S. 209 ff.). R. führt seine Darbietungen bis zum Anbruch der Reformation. Die Grenzlinie zwischen Humanismus und Reformation tritt durch seine Veröffentlichung desto deutlicher in Erscheinung.

Wien.

Karl Völker.

Conradus Celtis Protucius, Quattuor libri amorum secundum quattuor latera Germaniae. Germania generalis. Accedunt carmina aliorum ad libros amorum pertinentia edid. Felicitas Pindter. In: Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum. Saecula XV—XVI. Leipzig. B. G. Teubner, S. VI, 127. 1934. RM. 6.60. RM. 6.60.

Rupprich druckt in der oben erwähnten Quellensammlung Stücke aus den libri amorum und der Germania generalis des Conrad Celtis unter Bedachtnahme auf die vorliegende Ausgabe ab. Beide Veröffentlichungen kommen dem zurzeit bestehenden erhöhten Interesse für die literarischen Leistungen der humanistischen Umbruchszeit entgegen. Die auf Grund der vorhandenen Handschriften und ursprünglichen Drucke sorgfältig und sauber durchgeführte Edition Ps. betrifft zwar nicht Fragestellungen, die den Kirchenhistoriker unmittelbar angehen, aber die beiden dort abgedruckten Dichtungen des Erzhumanisten vermitteln besser als andere Erzeugnisse jener Bewegung einen nachhaltigen Eindruck von den geistigen Hintergründen, ohne deren Kenntnis

ein zutreffendes Gesamturteil über den Humanismus nicht möglich ist. In den libri amorum nimmt der Vf. Gelegenheit, an vier Liebesabenteuern, die er mit der Polin Hasilina, der Regensburgerin Elsula, der Rheinländerin Ursula und der Lübeckerin Barbara erlebt hat, sich auszulassen über die Verschiedenheit der einzelnen Gegenden Deutschlands, die durch die Flüsse Weichsel, Donau, Rhein und die Ostsee bestimmt werden, ferner über die Unterschiede der vier Lebensalter, in denen ihm die einzelnen Geliebten begegneten, ebenso über die Spannungen zwischen den vier Temperamenten, in deren Bann er während des Zusammenseins mit jenen abwechselnd stand. Die Lebensauffassung des Dichters kennzeichnet besonders das Lob des philosophisch abgeklärten Alters. Hier hat er die Möglichkeit, sich über den Einfluß der alten Denker zu äußern. In der Deutschland-Dichtung, worin, er die Gebirge, Flüsse, die geographische Lage, Sitten und Gebräuche seines Heimatlandes schildert, schlägt noch mehr als in den Büchern der Liebesweisen die nationale Note durch. In den Widmungen an Kaiser Maximilian läßt er diesen Grundton besonders warm durchklingen.

Wien.

Karl Völker.

Th. Freudenberger, Augustinus Steuchus und sein literarisches Lebenswerk. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 64/65.) Münster i. W. Aschendorff 1955. XVI u. 412 S. u. 4 Tafeln. 8. Preis RM. 21.—.

„Zählt Steuchus auch nicht zu den ersten seiner Zeit, so ragt er doch als beachtenswerte Erscheinung über den Durchschnitt hinaus und verdient es, der Vergessenheit entrissen zu werden“ (S. 365). Ja, der Vergessenheit, denn das Bewußtsein auf einen Vergessenen zu stoßen, hatte auch Ref., als er im Jahre 1928 bei Studien über den Renaissance-Platonismus und seine Einwirkungen auf die zeitgenössische Theologie die vatikanischen Hss. des Steuchus und seine gedruckten Opera in die Hände bekam und bei dieser Gelegenheit feststellen mußte, daß in der modernen wissenschaftlichen Literatur über den einst gefeierten Bibliothekar der Vaticana, Nachfolger Aleanders und Vorgänger Cervinis, tiefes Schweigen herrschte. Zwar erschien bald darauf eine Studie über die „Philosophia perennis“ (Phil. Jb. der Görresges. 42 [1929] 342/56, 510/26; 43 [1950] 92/100), aber sie spannte den Rahmen nicht weit genug, und statt es zu erfüllen, steigerte sie das Verlangen nach einer gründlichen, kritischen Bearbeitung des Lebens und der Schriftstellerei des Augustinus Steuchus.

Diese Arbeit ist nun durch den Merckeschüler Freudenberger geleistet, und sie ist vortrefflich geleistet. Bei dem fast vollständigen Mangel an eigenen biographischen Aufzeichnungen sowie an Briefen von und an St. war es keine Kleinigkeit, durch das Gestrüpp der legendarischen Biographie des Herausgebers der St.-Werke, Morandi, hindurch aus den vorhandenen spärlichen Quellen überhaupt erst einmal die Lebensdaten und -schicksale des Mannes kritisch zu sichern. Für die Frühzeit standen vor allem die Akten der Chorherrenkongregation von San Salvatore in Bologna und der Briefwechsel mit dem Humanisten Celio Calcagnini zur Verfügung, für die spätere (seit 1536) in erster Linie vatikanische Quellen und die Werke.

In dem abgelegenen, noch heute schlecht erreichbaren, maleischen Gubbio 1497 geboren, trat Guido degli Stucchi wahrscheinlich Ende 1512 in das zur Kongregation von San Salvatore (nicht zur Lateranensischen!) gehörige Chorherrenkloster San Secondo in Gubbio ein, studierte dann mit einer kurzen Unterbrechung von 1518—1525

in Bologna, wo damals Pietro Pomponazzo großen Einfluß ausübte, anscheinend weniger Theologie als Sprachen, und wurde 1525 Bibliothekar der dem Venediger Chorherrenstift S. Antonio angegliederten, an griechischen und hebräischen Hss. reichen Bibliothek des Kardinals Domenico Grimani, über die der Verfasser inzwischen eine eigene Studie vorgelegt hat (XI 56 [1936] 15—45). Es war die erste entscheidende Wendung im Leben des Steuchus: Die Bibliothek machte ihn zum Handschriftenforscher, die Weltstadt ließ ihn viel gelehrte Beziehungen, u. a. zu Jakob Ziegler von Landau und Julius Pflug, anknüpfen; nach vier Jahren schon erschien seine erste bibelwissenschaftliche Arbeit zur Verteidigung der Vulgata, die *Recognitio Veteris Testamenti*, die ihn in eine literarische Fehde mit Erasmus verwickelte. Nach vierjährigem Aufenthalt als Prior in Reggio (1529—33) und einem vorübergehenden in Gubbio trat die zweite, entscheidende Wendung im Leben des Steuchus ein: er kam 1534 nach Rom, wo im gleichen Jahre sein Gönner Alessandro Farnese als Paul III. die Kathedra bestieg. Steuchus stieg rasch empor: 1536 Eintritt in die familia papalis (was nur die Loslösung vom Konvent, wie sie damals als *Licentia* standi extra leicht und häufig gegeben wurde, nicht den Austritt aus dem Orden in sich schloß, zu S. 96); 1538 Bischof von Kissamos auf Kreta und bald darauf Bibliothekar der Vaticana. Bis zu seinem Tode am 19. März 1548 hat Steuchus dieses wichtige Amt bekleidet.

Dem ersten Teil seiner Arbeit, in dem er diesen Lebensgang des St. zeichnet (S. 1—142), läßt der Verf. einen zweiten umfangreicheren (S. 143—363) über das literarische Lebenswerk und einen bibliographischen Anhang (S. 367—394) folgen. Entsprechend den von St. bearbeiteten Gebieten gliedert der Verf. den Stoff in vier Abschnitte: 1. Biblwissenschaftliche Leistungen (die *Recognitio Veteris Testamenti* 1529, der als *Kosmopoeia* bezeichnete Kommentar zur Genesis 1535, der Psalmen- und der Jobkommentar); 2. die Fehde mit Erasmus (hier kommt die Schrift *Pro religione christiana* 1530 zur Besprechung); 3. die Verteidigung der Konstantinischen Schenkung, niedergelegt in der Schrift *Contra Laurentium Vallam* 1547; 4. die *Philosophia perennis* 1540. Mit bewundernswerter Geduld geht der Vf. den gedruckten und handschriftlichen Quellen des St. nach und liefert damit wertvolle Beiträge zur Geschichte der biblischen Textkritik und Exegese (vgl. u. a. den Exkurs über den Autor der Vulgata S. 176—180), zur Geschichte der historischen Kritik und des Renaissance-Platonismus, die im einzelnen vorzuführen den Rahmen einer Besprechung sprengen würde.

Freudenberger ist es gegangen wie vielen Biographen vor ihm: unter der scharfen Lupe der Kritik wurde sein Held zusehends kleiner. Trotz einer unbestreitbaren Gelehrsamkeit, und zwar einer Belesenheit in den antiken und christlichen Schriftstellern sowohl wie einer ausgebreiteten Handschriftenkenntnis, hat St. doch die kritische Ader, theologische Schärfe und wirklich philosophischer Sinn gefehlt. Ist jene Bemerkung des St. gegenüber Widmannstetter aus dem Jahre 1541, er halte die Konstantinische Schenkung für unecht, authentisch — woran ich nicht zweifle —, so erscheinen seine Motive zu der erneuten Verteidigung der Schenkung im Jahre 1548, die den Fortschritt der Geschichtsforschung in Italien auf Jahrzehnte hinaus gehemmt hat (S. 346), in einem sehr eigentümlichen Lichte. Vf. nennt sie m. E. mit Recht eine „Werbefchrift für das Kardinalat“ (S. 142). Schatten im Charakterbild des St. sind auch die ihm allerdings mit vielen anderen Gelehrten der Zeit gemeinsame eitle Gereiztheit, mit der er

auf wissenschaftliche Angriffe reagierte, seine Ungerechtigkeit gegenüber dem deutschen Volke; auch die Klagen Sirlotos und Cervinis über seine Tätigkeit als Bibliothekar sind nicht unbegründet. Es bleibt ein für uns Heutige verwunderliches Denkmal der unerhörten geistigen Bewegungsfreiheit, die bis zum Pontifikat Pauls III. in Rom herrschte, daß die Lehre des St. von der Ewigkeit des Feuerhimmels und die ihm mit anderen Platonikern gemeinsame Tendenz, die Grenzen zwischen natürlicher Erleuchtung und übernatürlicher Offenbarung zu verwischen, so lange unbeanstandet geblieben ist.

Die Heranziehung der italienischen, auch der lokalgeschichtlichen Literatur muß angesichts der Tatsache, daß Vf. nicht länger in Italien gearbeitet hat, als hervorragend vollständig bezeichnet werden. Der Aufsatz von P. Paschini über Nicolò Majorano, der nach S. 106, Anm. 151 nicht aufzutreiben war, ist zuerst in den *Atti dell'Accademia degli Arcadi* 1927 und dann auch separat erschienen; er enthält aber nichts über St., sondern beschäftigt sich vornehmlich mit den Beziehungen Majoranos zu Kardinal Ridolfi, seiner Zusammenarbeit mit Cervini zur Hebung der römischen Druckereien und mit dem Wenigen, was man über seinen Lebensabend weiß. — Nach dem hier Gebotenen darf man von der weiteren wissenschaftlichen Tätigkeit des Vf. und besonders von seiner Editionstätigkeit am *Concilium Tridentinum* das Beste erwarten.

Rom.

Hubert Jedin.

Synoptisches Inhaltsverzeichnis der gebräuchlichsten Luther-Ausgaben von Rudolf Poser und Wegweiser in Buchwalds Luther-Kalendarium von Bernhard Woerner. (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 158.) Leipzig, M. Heinsius Nachf. 1935, VI, 103 S., RM. 3.60.

Ein Vorwort von Otto Clemen erläutert den Sinn dieses Heftes und weist auf die reiche Verwendungsmöglichkeit hin. In der Tat wird man für die beiden hier zusammengefaßten Arbeiten dankbar sein, den Wegweiser in das Luther-Kalendarium von Buchwald mit seinen verschiedenen Indices (Brief-, Reise-, Besucher-, Predigt-Index usw.) und das Synoptische Verzeichnis der Werke Luthers, das an Hand der W. A. die E. A., Bonner und Braunschweiger Ausgabe berücksichtigt und ein rasches Auffinden und Vergleichen von Zitaten in der gerade zugänglichen Ausgabe möglich macht.

Berlin-Lichterfelde.

Walter Dreyß.

Hans Schmidt, Führer und Gefolgschaft nach dem Regentenspiegel Martin Luthers vom Jahre 1534. Rede bei der Reformationsfeier der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg am 31. Oktober 1934. (= Hallische Universitätsreden 62). Halle, Max Niemeyer. 1935. 30 S. geh. RM. 1.20.

Luthers berühmte Auslegung des 101. Psalms wird in dieser Rede in sehr lebendiger Darstellung und Einfühlung nach ihren Grundgedanken entwickelt und zugleich in die Zeilage hineingestellt, so daß Luthers Verhältnis zu dem Kurfürsten Johann Friedrich, seine freimütige Kritik an den Großen seiner Zeit, am Leben und Treiben des Hofes und des Adels, sein ungemein scharfer Blick für Menschen und Zustände plastisch hervortreten. Einmal ist es das Bild des rechten Fürsten, des Führers, der fern von allem Selbststruhm, aus der Furcht Gottes seinem Hause und Lande dient, zweitens das Bild des Hofge-

sindes, treuer Räte und verlässlicher Gefolgschaft, das der Vf. aus Luthers Auslegung herausarbeitet. Er versteht diese als einen Aufruf aus der gläubigen Verantwortung eines um sein Volk sorgenden Christen, der auch heute noch gehört werden muß. Als das — für Luthers Anschauung von der Geschichte und dem Politischen — wichtigste Stück tritt hervor das Bild des „Helden“, des „Wundermanns“, des von Gott Begnadeten, der mit Gottesfurcht und Demut den reichsten natürlichen Verstand für sein Amt und die Treffsicherheit des Handelns verbindet. Solche Leute erweckt sich Gott, wo und wann er will, oben und unten im Volke, und nicht etwa nur unter Christen, sondern auch unter den Heiden. In diesem Urteil von „erstaunlicher Freiheit des Geistes“ sieht Schmidt freilich einen Widerspruch dagegen, daß die rechte Gottesfurcht nach Luther ja nur auf dem Grunde des Rechtfertigungsglaubens leben kann. Dieses Problem bleibe bei Luther ungelöst, der, darüber befragt, „wohl auf das unumschränkte Herrenrecht Gottes verwiesen haben“ würde, „das sich gerade in einem so unauflösbar widerspruchsvollen Handeln erweist“. — Luther selbst kommt ausgiebig zu Worte. Dabei ist mehr darauf gezielt, die Beziehung seiner Sätze auf die „konkrete Situation“, den Kurfürsten und den kursächsischen Hof deutlich zu machen als Luthers Anschauung vom *vir heroicus* in das Ganze seines Welt- und Geschichtsverständnisses einzubeziehen.

Heidelberg.

H.-D. Wendland.

Reinhold Jauernig, Die Einführung der Reformation in den Reußischen Landen. Festschrift zum Reformationsjubiläum 1933. Gotha, Leopold Klotz. 1934. 383 S. RM. 12.—.

Der um die Erforschung der Thüringischen Kirchengeschichte so wohlverdiente und durch mannigfache Veröffentlichungen aus diesem Gebiete bekannt gewordene Pfarrer Jauernig in Gera, der Geschäftsführer der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte, bietet in dem von ihm so sorgfältig verfaßten Buche einen sehr wertvollen Beitrag zur Geschichte der Einführung der Reformation in Deutschland; er behandelt zwar nur einen kleinen Teil des heutigen Thüringischen Freistaats, aber er bietet Untersuchungen vorwiegend auf Grund archivalischer Quellen. Ausgehend von den staatlichen, staatsrechtlichen und kirchenrechtlichen Verhältnissen der Reußischen Lande schildert er die Anfänge der reformatorischen Bewegung, den Einfluß des Bauernkrieges auf die Lande und die Einführung der Reformation im Kloster Cronschwitz. Der Hauptteil seines Buches ist der Einrichtung und Bedeutung und vor allem der Ausführung der verschiedenen Visitationen gewidmet, anhebend mit dem Versuch im Jahre 1529; wir erhalten einen tiefen Einblick in die Schwierigkeiten, mit denen die kurfürstlichen Visitatoren bei allen drei großen Visitationen besonders durch die kleinen Landesherren, aber auch bei den Geistlichen zu kämpfen hatten, bis endlich 1548 ein Konsistorium in Plauen errichtet und durch die Burggräfliche Kirchenordnung von 1552 eine feste kirchliche Ordnung geschaffen wurde. Als Anhang, der fast die Hälfte des Buches einnimmt, bringt der Verfasser die Visitationsberichte über die einzelnen Kirchengemeinden wörtlich zum Abdruck und bietet dadurch den Forschern der lokalen Kirchengeschichte ein bedeutsames Hilfsmittel für ihre Arbeit im Interesse der Einzelgemeinde.

Eggenstedt.

Georg Arndt.

Die lateinische Kirchenordnung König Christians III. von 1537 nebst anderen Urkunden zur Schleswig-Holsteinischen Reformationsgeschichte. Herausgeg. vom Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. (= Schriften des Vereins für Schl.-Holst. KG. I, 18), Kiel, Mühlau, 1934, 149 S., RM. 4.—.

Nachdem im 10. Heft der gleichen Schriftenreihe 1920 die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542 veröffentlicht war, erfolgt nunmehr der Abdruck ihrer Grundlage, der lateinischen Kirchenordnung für Dänemark, Norwegen und Schleswig-Holstein von 1537, an der Bugenhagen, der Verfasser mehrerer niederdeutscher Kirchenordnungen, vermöge seiner dortigen Anwesenheit, hervorragend beteiligt war, wie er ihr auch eine Instruktion für die Stiftsherren und Klöster beigelegt hat. Der allem Anscheine nach zuverlässige Abdruck des verhältnismäßig seltenen (übrigens auch auf hiesiger Univ.-Bibliothek vorhandenen) Originals kleinsten Formats bietet sogar die Titelvignetten und vermerkt dessen Seitenzahlen wie, zur Vergleichung, die der oben genannten Kirchenordnung. Er wird auch in Dänemark begrüßt werden, wo freilich die Übersetzung von 1539 nachhaltige Bedeutung gewonnen hat. Eingeleitet ist die KO. durch eine Vorrede des Königs, der als Prinz im Hadersleben-Törninger Bezirk bereits 1528 mit der Reformation begonnen hatte: die Haderslebener Artikel, hier an II. Stelle aus der Kopenhagener Urschrift mitgeteilt; an III. einige Urkunden zur Schl.-Holst. Reformationsgeschichte (vordem in einer dänischen Sammelschrift erreichbar). In losem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden steht Nr. IV, ein Register der Einkünfte der hamburgischen Dompropstei aus Holstein, Dithmarschen und Stormarn (um 1540), jener bedeutsamen kirchlichen Stelle, die über das Pfarrkirchenwesen südlich der Eider und westlich der Bille schon seit Jahrhunderten mit nahezu bischöflicher Vollmacht verfügte. Das war ihr freilich nunmehr zum größten Teil entschwunden, wurde aber in Gestalt dieses vollständigen Verzeichnisses, das auch die Vikarien nebst allen Patronaten enthält und die verschiedenen Arten der Einkünfte angibt, (von Lübeck aus) noch geltend gemacht. (Zu den älteren Verzeichnissen um die Mitte des 14. Jhds. vgl. S. 59 der ausgezeichneten Dissertation von G. Apel, Die Güterverhältnisse des hamburgischen Domkapitels, Hamburg 1934.) Übrigens ist der betr. Hs. des hamburgischen Staatsarchivs ein Einkunftsregister der Kölner Diözese angeheftet, auf dessen Inhaltsangabe oder Veröffentlichung man gespannt sein darf.

Göttingen.

E. Hennecke.

Roland H. Bainton, Concerning Heretics, whether they are to be persecuted and how they are to be treated, a collection of the opinions of learned men both ancient and modern. An anonymous work attributed to Sebastian Castellio. Columbia University Press 1935. S. 342. 4 Dollar.

Bainton hat eine der bekanntesten Schriften zur Toleranzfrage aus dem 16. Jhd., den „Traité des hérétiques... 1554“ in englischer Übersetzung herausgegeben. Er hat sich damit eine höchst dankenswerte Aufgabe gestellt, denn es ist dringend notwendig, das Material zu diesem Problem in modernen wissenschaftlichen Ausgaben bereitzustellen. Es ist dadurch zu erhoffen, daß die historischen Untersuchungen über die Toleranzfrage eine vertieftere Darstellung finden als es bisher geschehen ist.

Die Eigenart des „Traité des hérétiques“ besteht in dreierlei: 1. Er ist von mehreren Autoren verfaßt, von denen aber Sebastian Castellio

den Hauptanteil trifft. 2. Er ist nur als Kampfschrift gegen Calvin zu verstehen und zu werten. 3. Die Verfasser entwickeln nur in einigen Abschnitten ihre eigenen Ansichten und verbergen sich hinter Pseudonymen. Sonst bringen sie Zitate aus Schriften bekannter Theologen, die ihre Anschauungen stützen sollen. Auch in diesen Fällen treten die Verfasser meist unter anderen Namen auf.

Bainton hat nun in seiner Einleitung die Stellung zur Toleranzfrage aller in der Schrift auftretenden Gewährsmänner geschildert. Das war um so notwendiger als die Herausgeber der Schrift im Dienste ihrer Tendenz mit den Quellen nicht immer wissenschaftlich einwandfrei verfahren sind. So weist Bainton auch an den betreffenden Stellen auf Textkürzungen hin (vgl. bes. im Falle von Erasmus S. 175 u. ö.). Seine Betrachtung ist an folgender Einteilung orientiert: „Vorreformatorische Schriftsteller“ (u. a. Augustin, Erasmus). „Protestantische Verfolger“ (u. a. Luther, Calvin). „Protestantische Liberale“ (u. a. Die Erasmianer Hedio und Curio, die Independenten Franck, Castellio). Zum Verständnis der vorliegenden Schrift ist besonders die zweite Gruppe wichtig. Will man aber die Problematik des Toleranzbegriffs überhaupt erfassen, dann ist es dringend notwendig, alle hier genannten Gruppen eingehendst zu studieren. (Es ist dabei zunächst nicht so wichtig, ob man die Gruppierung der einzelnen Schriftsteller in jedem Falle bejahen würde.) Zwei Seiten der Problemstellung seien herausgegriffen, weil von ihnen aus allein eine fruchtbare Fragestellung möglich erscheint.

Die Forderung nach Gewissensfreiheit steht von Anfang an im engsten Zusammenhang mit der Frage nach der Grenzregulierung zwischen Kirche und Staat. Dabei entscheidet man sich dafür, daß die Existenz des Staates nicht „gefährdet“ werden darf. Das Beispiel Augustins möge hier für alle anderen von ihm abhängigen mittelalterlichen Versuche erwähnt werden. Auch im 16. Jahrhundert hat sich daran nichts geändert. Bekanntlich leitet sich Luthers Umschwung in der Toleranzgewährung vom Erlebnis der Staatsgefährdung her. Auch Erasmus will den starken Arm des Staates nicht entbehren. Die Wiedertäufer rufen das Gespenst der Staatsanarchie hervor und alle — auch Seb. Castellio — sind sich in ihrer Bekämpfung einig. Dabei will man an ihnen oft nur demonstrieren, daß man eine natürliche Staatsordnung anerkennt. Doch hat in diesem Zusammenhang niemand formulieren können, in welchem Falle man eigentlich von Staatsgefährdung sprechen muß. Diese Diskussion wird von einer anderen Seite her eröffnet. Am bedeutungsvollsten ist hier die Haltung Calvins. Bainton zitiert einen Brief Calvins an den Magistrat in Bern, der höchst aufschlußreich ist. Calvin beteuert darin, daß er nur aus Zwang so unduldsam sei, weil anders die Existenz seiner Kirche bedroht sei (S. 77). Er konnte Servet hinrichten, weil er von der unbedingten Wahrheit seiner Lehre überzeugt war. Staat und Kirche sind in diesem Falle identisch. Wahrheit gilt als oberstes Gesetz alles Handelns. Castellio zerstört beide Fundamente Calvins: Die Einheit von Kirche und Staat und den Glauben an die Möglichkeit der absoluten Wahrheit, deren Verletzung für Calvin auch Staatsgefährdung bedeutet.

Für Castellio war alles geistige Bemühen ein ewiges Suchen nach der Endwahrheit. Darum war es ihm völlig unbewiesen, daß gerade Calvin die Wahrheit entdeckt haben sollte. Die Ehrlichkeit des Ringens ist für die Achtung einer persönlichen Überzeugung allein maßgebend. Keine physische Macht hat ein Recht, hier bestimmend eingreifen zu wollen. Die „Abhandlung über die Ketzler“ stellt des-

halb folgende Grundsätze auf: Es gibt keine eindeutige Definition des Begriffs „Ketzer“, weil es keine absolute Wahrheit gibt. Darum kann es auch keine irgendwie berechnete Ketzerverfolgung geben. Die Obrigkeit dient dem Frieden, wenn sie alle Religionen und Überzeugungen duldet. Damals tobten gerade in Frankreich die Religionskriege. Da hat Castellio die Gelegenheit benutzt, um in diesem Sinne mahnend an die Regierung Frankreichs zu appellieren. Er tat es in einer Schrift „A la France désolée“, von der Bainton auch einen Auszug gibt.

Doch eine Kampfschrift ist niemals dazu geeignet, die letzte geistige Begründung der eigenen Haltung zu geben. So muß man auch über die „Abhandlung über die Ketzer“ hinausgehen, wenn man Castellio ganz verstehen will. Er hat als Manuskript eine Schrift hinterlassen, die uns in dieser Frage Klarheit verschafft. Es handelt sich um die Abhandlung „De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi“ 1563, die als Handschrift in der Remonstrantengemeinde in Rotterdam aufbewahrt ist und in Kürze erstmalig vollständig veröffentlicht vorliegen wird. (Die Ausgabe, die von Vf. dieser Zeilen besorgt ist, erscheint im Rahmen der Publikationen der Reale Accademia d'Italia.) Bainton hat sehr gut daran getan, daß er als Anhang auch einige Kapitel dieser Schrift aufgenommen hat, eben weil sie die notwendige Ergänzung zu der „Abhandlung über die Ketzer“ darstellt. Es sei hier nur so viel bemerkt, daß auf dem Grunde jener Schrift sich die Toleranzforderung Castellios in eine auf Erkenntnis aufgebaute Weltanschauung einordnet.

In einem kurzen Einleitungskapitel streift Bainton auch den Einfluß, den die „Abhandlung über die Ketzer“ ausgeübt hat. Die Schrift ist in England, Schottland, auch in Deutschland häufig benutzt worden. Ihre größte Bedeutung hat sie aber in dem Holland des 17. Jahrhunderts erlangt. Hier war es vor allem Coornheert, der für die Verbreitung der Ideen des Castellio sehr viel getan hat. Castellio erlebte um 1613 eine wahre Renaissance in Holland. Noch aber sind diese Wege uns nicht eröffnet. Borkowski in seinem Spinozawerk und in seinen Untersuchungen über die Socinianer hat aber wichtige Wegweiser gegeben.

Eine eigenartige Flüchtlingsgestalt aus dem 16. Jahrhundert ist der Holländer David Joris, der unter dem Namen „Johann van Brügge“ in Basel lebte und auch an der „Abhandlung über die Ketzer“ mitgearbeitet hat. Von ihm bringt Bainton einen Brief, der sich mit dem Fall Servet beschäftigt. Es ist gut, daß auf diese Weise auch auf diesen sehr interessanten Mann hingewiesen wird.

Es sei zum Schluß noch die sehr schöne Ausstattung des Buches erwähnt. Viele Abbildungen verlebendigen den Text. Es ist lehrreich und reizvoll die Charakterköpfe eines Calvin, Erasmus, Castellio u. a. so bequem vergleichen zu können. Vielleicht wäre es darum auch sinnvoller gewesen, anstelle der Lutherkarikatur ein Porträt Luthers zu zeigen. Auch eine reichhaltige Bibliographie und ein Index sind dem Band beigegeben.

Berlin.

Elisabeth Feist.

Dr. Christiane Kolbenheyer, Die Mystik des Sebastian Franck von Wörd. Münchener philosoph. Dissertation. (45 S.). Würzburg 1935.

Die aus der phänomenologisch orientierten Schule von A. Pfänder und R. F. Merkel hervorgegangene Arbeit gibt auf engem Raume ein an der systematischen Entwicklung des großen Spiritualisten interes-

siertes Bild seines Wesens, ohne dabei ganz auf den Aufweis geistesgeschichtlicher Zusammenhänge zu verzichten. Vf. versteht Franck in seinen Anfängen weithin als Parallelerscheinung zu Luther, von dem ihn aber eine andere Stellung zu Humanismus und Mystik trenne.

Francks durch mystische und humanistische Elemente geformter Geistgedanke und die sich daraus für ihn ergebenden Folgerungen: die Betonung des subjektiven und irrationalen Charakters der Religion, die Auffassung der Religion als lebendige „Innerlichkeit“, als Erfahren des göttlichen Geistes im „innern Wort“, im „Gewissen“, ihre Einbettung in einen religiös-universalen Theismus, wird als seine eigene geschichtliche Leistung herausgestellt. An Hand der „Paradoxa“ stellt die Verfasserin die einzelnen Punkte des Systems Francks dar und zeigt den Zwiespalt im Denken Francks: das „Ringens zwischen dem prinzipiell geschichtslosen Spiritualismus und einer wenn auch durchgeistigten Auffassung der Heilsgeschichte“ auf und weist dabei zugleich auf den Versuch Francks hin, nach dem Vorbild der griechischen Väter diesen Gegensatz zu überbrücken durch die Einführung des Logosgedankens. Das so aus der Analyse der „Paradoxa“ gewonnene Bild wird bei einer Untersuchung der holländisch erhaltenen Traktate Francks abschließend bestätigt.

Vollständig ist dies Bild der Mystik Sebastian Francks, deren Sinn, Bedeutung und Grenze im Denken Francks doch erst hätte aufgewiesen werden müssen, nicht. Vor allem ist der Gegenpol des „Seelischen“, von dessen Interpretation die Vf. ausgegangen ist, die Geschichte im „System“ Francks, viel zu wenig beachtet worden. Erst wenn man Franck als Geschichtsphilosophen und Spiritualisten zugleich erkennt, wird die ihm eigene Problematik, Abstand und Verbindung mit Luther und seine Wirkung auf die Geschichtsschreibung, wie sie von E. Seeberg abschließend herausgestellt worden ist, deutlich. Die Berücksichtigung eines größeren Kreises der einschlägigen Literatur — ich denke neben Seebergs an Onckens und Glawes Arbeiten — eine Verbreiterung und sorgfältigere Prüfung des verarbeiteten Quellenmaterials wäre der Wirkung der im einzelnen straffen und scharfsinnigen Arbeit dienlich gewesen.

Hohen Neuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Neuzeit.

Joseph Souilhé, *La Philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*. 1. 2. Paris, Bloud et Gay, 1934. (Bibliothèque catholique des sciences religieuses.)

Der Begriff der christlichen Philosophie wird nicht auf die scholastische Tradition beschränkt, obschon der Vf. die Geschichte der neuesten Zeit in eine thomistische Renaissance ausmünden sieht. Es werden vielmehr alle Philosophen berücksichtigt, die an dem Problem der Transzendenz nicht vorbeigegangen sind. Das Buch will unterrichten und nicht eigene Forschung geben. Auch in diesen Grenzen bietet es weniger Darstellung als philosophische Ortsbestimmung, und zwar durchaus nach den beiden auf Augustin, und Thomas ausgerichteten Koordinatenachsen. Und selbst dabei müssen in den meisten Fällen Zitate anstelle einer freien, ein Ganzes überschauenden Würdigung in Kauf genommen werden.

Trotzdem bietet das Buch aus mancherlei Gründen auch dem deutschen Gelehrten nicht nur Anregung. Die Zitate sind geschickt gewählt und oftmals entlegeneren Schriften entnommen. Die französische Blickrichtung, die ganz einseitig in den Literaturangaben hervortritt,

läßt Spinoza, Leibniz und vollends die Engländer nur am Rande sehen und macht in überraschender Weise deutlich, wie sehr die Stellung zu Augustin vollends das Denken des 17. Jhds. in Frankreich beherrscht. Descartes, der als der Urheber der doctrine nouvelle ohne irgendwelche Vorbereiter an den Anfang der neueren Philosophie tritt, wird trotz seines „vollkommenen rationalistischen Optimismus“ als ein christlicher Philosoph gezeichnet und gegen das harte Urteil Pascals verteidigt. Ihn löst, kaum geringer an Einfluß, Malebranche ab, der ihn durch Augustin „vervollständigt“ und dessen Lehre als augustinisierender Kartesianismus gedeutet wird. Und er wiederum findet sich überboten durch den orthodoxen Augustinismus von Bossuet und Fénelon, neben die Port Royal und Pascal als weitere Vorkämpfer einer christlichen Philosophie treten. So schrumpft die deistische und atheistische Aufklärung fast zu einer Episode zusammen, innerhalb deren es auch an Verteidigern des christlichen Gedankens wie Jacobi, Boscovich, Vico und Gerdil nicht fehlt. Es ist begreiflich, daß bei so viel klassischen Zeugen für eine christliche Philosophie die Mystik Böhmens und der deutsche Pietismus kaum gestreift werden.

Kant wird als Einschnitt anerkannt, aber fast nur als moralisierender Religionsphilosoph gewürdigt. Fichte und Hegel werden dagegen tiefer in ihrer Spekulation begriffen, während Schelling in seiner entemes plotiniens sich bezeugenden Spätphilosophie in den Verdacht des Neo-Katholizismus gerät. Friedrich Schlegel wird nicht erwähnt. Im ganzen wird der deutsche Idealismus als eine Wiederbelebung einer christlichen Philosophie nicht ernst genommen, weil er die Religion nur braucht, um die philosophische Idee zu symbolisieren.

Der französische Jesuit verrät sich wiederum, wenn Main de Biran, Bonald und Maistre als die entscheidenden Erreger eines neuen Spiritualismus an den Anfang der modernen Philosophie treten. Besonders wertvoll wegen der gleichmäßigen Berücksichtigung der großen europäischen Länder ist das große Mittelkapitel des 2. Bandes, das der Überwindung des Positivismus und der Wiedergeburt der Metaphysik gewidmet ist und kurze Charakteristiken einer großen Reihe beachtlicher Denker bietet, die in den deutschen Darstellungen meist übergangen werden. Insbesondere der von Marcel Régnier mitverfaßte Abschnitt über die angelsächsische Religionsphilosophie des 19. Jhds. ist durch gründliche Kenntnis und lichtvolle Darstellung ausgezeichnet. Von deutschen Denkern werden in diesem Zusammenhang Karl Barth und Peter Wust herausgehoben.

Das Schlußkapitel, das die thomistische Renaissance behandelt, ist, abgesehen von einem kurzen Auszug der Enzyklika Aeterni Patris, nur als bibliographische Quelle zu verwenden. (Wobei es für die sehr einseitige Parteinahme des Vf. allzu bezeichnend ist, daß unter den deutschen Bemühungen um die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie C. Prantls Geschichte der Logik nicht genannt wird.) Der Vf. selbst stellt sich auf die Seite eines fortschrittlichen Thomismus, dem es zufällt, die Ewigkeit der philosophischen Prinzipien an den zeitbedingten Problemen zu bewähren.

Das leider mit manchen Druckfehlern durchsetzte Büchlein ist mit einem genauen Verfasserregister versehen, das seinen Wert als Nachschlagewerk unterstreicht. Im übrigen läßt es die neuere Philosophie als einen Wiederholungskurs der mittelalterlichen Philosophie sehen, die mit Augustin beginnt, durch die Aufklärung hindurch muß und schließlich ihren Philosophus — einst Aristoteles, heute Thomas — entdeckt.

Bremen.

H. Knittermeyer.

Hans Leube, *Der Jesuitenorden und die Anfänge nationaler Kultur in Frankreich*. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 181. — Tübingen 1935).

Dieser interessante Beitrag zur älteren Geschichte des Jesuitenordens zeigt das Schicksal der Societas Jesu in dem etwa hundertjährigen Zeitabschnitt der französischen Geschichte von 1550—1650, also jener wichtigen Epoche, in der sich in Frankreich die entscheidende Wendung zum modernen Staat vollzieht. Wir sehen, wie dem Orden bei seinem Eintritt auf französischem Boden anfänglich die größten Schwierigkeiten erwachsen, wie der Widerstand der vom Nationalwillen beseelten französischen Nation gegen die Gesellschaft Jesu sich zunächst gar nicht auf der theologischen Ebene geltend macht, sondern sich aus staatlich-politischen Motiven mehr in der geschlossenen Front von Universität, Parlament und drittem Stand, jener Dreieinheit, die sich schon in der Behauptung der pragmatischen Sanktion von Bourges und im Kampfe gegen die Folgen des Konkordats zwischen Franz I. und Leo X. stark gezeigt hatte. Wir hören das Urteil, das ein Heinrich IV. gegen den Orden als staatsfeindliche, friedensstörende und sittenverderbende Institution äußerte. Der Vf. gewährt uns Einblicke — leider können sie in Anbetracht der Kürze der nur 29 Seiten umfassenden Broschüre nicht mehr als flüchtig sein — in die anti-jesuitische Literatur jenes Zeitraumes, in ihren Charakter und ihre jeweilige politische und theologische Position. Die Kenner der französischen Literaturgeschichte vermissen hierbei leider eine straffere Einordnung der zitierten Autoren in die gesamtgeistesgeschichtlichen Zusammenhänge ihrer jeweiligen Generation, von denen aus Kritik und Abwehrkampf gegen den Orden noch deutlicher in ihren Charakterzügen hervortreten würde. Ronsard und Pasquier gehören zusammen, d'Aubigné, la Noue, de Thou, du Plessis-Mornay bilden eine in sich sehr stark geschlossene Einheit, die jedoch schon ein ganz anderer Geist beseelt. Der Vf. führt uns in die Literatur des XVII. Jahrhunderts zu Duchesne, Arnauld und Pascal. Wir sehen den Jesuitenorden in seinem Wandel von einer international-staatsfeindlichen Organisation zur Erzieherschaft der führenden politischen Oberschicht des neuen Frankreich und erkennen diesen mit großem politischen Geschick vollzogenen Wandel an dem Übergang wieder, der sich in dem jesuitenfeindlichen Schrifttum an dem Wandel von der politisch-nationalen Angriffsfläche eines d'Aubigné zur literarisch-theologischen Position eines Pascal darstellt. Es eröffnen sich interessante Perspektiven in den Kampf zwischen Saint-Cyran und Garasse und in die aufklärerische Rolle eines Arnauld. Höchst lehrreich ist es, die Jesuiten in diesem kritischen Moment der Geschichte an der Arbeit zu sehen: Der Bund, den das alte katholisch-gallikanische Frankreich mit den von Augustin herkommenden Jansenisten gegen den gemeinsamen Feind der Jesuiten eingegangen war, zerbrach in dem Augenblick, als auf Betreiben der spanischen Ordensleute Rom das katholische Frankreich zum Kampfe gegen die Häretiker, die Jansenisten, aufrief. Nun schien der große Tag für die Jesuiten gekommen, schon saßen sie in den Beichtstühlen der Könige, beherrschten die Erziehungsanstalten, formten die geistige Führungsschicht Frankreichs, da aber kam die Aufklärung, es kam Voltaire und Rousseau mit seiner Forderung der Staatsreligion im Rahmen seines „Gesellschaftsvertrages“, es kam schließlich die große französische Revolution als das logische, unerbittliche Ende auch der politisch-weltlichen Macht des Jesuitentums in Frankreich.

Der Vortrag des Vf. hat es deutlich gemacht, wie die Anfänge französischer Nationalkultur — freilich müssen wir hier vom Mittelalter absehen, wo sie sich schon sehr eindeutig abheben — gerade im XVI. und XVII. Jahrhundert sich eng mit der Geschichte des Jesuitenordens verbinden, und wie sich in der Auseinandersetzung mit dieser politischen und kirchlichen Macht Wesenszüge französischer Nationalkultur herausbilden.

Berlin.

Walter Mönch.

Carl J. Burckhardt, Richelieu, Der Aufstieg zur Macht. 1935. Georg W. Callway, München.

Vorliegendes Buch ist durch meine Schuld länger liegengeblieben als seiner Bedeutung entsprach. Das hat aber den Vorteil, daß inzwischen viele Leser das Buch selbst gelesen haben werden. — Die Bedeutung des Buches sehe ich darin, daß sich hier ein neuer historischer Stil ankündigt; oder ist der neue Stil der alte, echte und natürliche historische Stil, der nicht bloß konstruiert, sondern der auch zu erzählen weiß. Der Vf. schreibt mit feinem politischem Fingerspitzengefühl, und ebenso mit künstlerischem Sinn für Dramatik und Tragik des geschichtlichen Geschehens und des geschichtlichen Augenblicks. Er hat Editionen und Darstellungen aus dem 19. und 20. Jahrhundert dankbar benutzt, um die Gestalt Richelieus in einer Gesamtschau zu vergegenwärtigen, und zwar nicht bloß den Fachgelehrten, sondern gerade dem breiteren Publikum. Wie in einem großen Bild kommt man dem Geschehen nah. Aber der Vf. achtet auch auf das durch die Ahnen vermittelte Erbgut, um die Gestalt seines Helden eindringlich zu machen: Richelieu selbst war Epileptiker, und sein Bruder hielt sich zeitweise für den lieben Gott. Mit wirklicher Spannung verfolgt man das Auf und Ab des Geschicks, den Aufstieg eines herrschlichen Menschen über alle Wechsel der politischen Systeme hinweg, das Ineinander von Berechnung und Schicksal, von Schöpfung und Zerstörung, von Gerechtigkeit und bodenloser Ungerechtigkeit, — „ein gewzungenener Vollstrecker“ ist auch in Richelieu am Werk, heißt Burckhardts Formel — die Notwendigkeit der „geprägten Form“ in ihrer lebendigen Entwicklung, wo nur moralisches Ressentiment von Charakter oder Charakterlosigkeit sprechen kann. Der Vf. dringt auch mit psychologischem Mut und Feingefühl in jene seelischen Schichten vor, in denen jenseits aller Urkunden die wirklichen Entscheidungen des Lebens fallen, und er sagt mit Recht, daß der Historiker eine andere Aufgabe habe wie der Untersuchungsrichter. So ersteht die Zeit vor uns in einer unerhörten, durch die Mitteilung von Anekdoten gesteigerten Plastik, und auch die Personen werden menschlich faßbar und erscheinen in neuem Licht: Ludwig XIII. vor allem, die Königinmutter, Pater Joseph, der lautlose Franziskaner, (wunderbar ist die Schilderung des weltgeschichtlichen Gesprächs zwischen ihm und Wallenstein, dem großen Condottiere), der gelegentliche Einfluß des Franz von Sales auf den von „dämonischem Tumult“ erfüllten Bischof, aber auch der französische Calvinismus, als Gesamterscheinung, das Problem der Stände und der große Kampf gegen die Hugenotten. Vielleicht ist noch einmal Gelegenheit, auf Einzelheiten einzugehen. Für heute möge die Bemerkung genügen, daß man in diesem Buch den heißen Atem der großen Geschichte überall spürt, und daß eine seltene darstellerische Kraft, die auf den gelehrten Ballast der Anmerkungen bewußt verzichtet, verwickelte Vorgänge meistert. In einem zweiten Band will der Vf. unter dem Titel „Richelieu und das

europäische Staatensystem“ die europäische Leistung des großen Kardinals schildern. Wir beglückwünschen den Vf. zu seinem ersten Band.

An der Geschichte, nicht an der Abstraktion der Logik bildet sich die Weltanschauung unserer Generation. Das Bedürfnis nach Historie ist heute ungeheuer groß, wie der Erfolg historischer Romane und die umfassende Memoirenliteratur unserer Zeit beweist. Deshalb ist es die vordringliche Aufgabe des Historikers heute, darzustellen, zu schildern, das Leben aus den Quellen, die die Generationen vor uns bereitgestellt haben, auch zum Volk sprechen zu lassen. Diese „populäre“ Aufgabe ist heute für die Historiker die größte. Ihre Erfüllung wird auch den neuen und ursprünglichen Stil der Geschichtsschreibung wieder hervorrufen.

Berlin-Grunewald.

Erich Seeberg.

Dr. Karl Dietrich Erdmann, Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. (Der Begriff der „religion civile“) in „Historische Studien“, Verlag Dr. Emil Ebering, Berlin 1935. RM. 3.60.

Rousseaus Werke gehören im Urteil derer, die nicht leichtfertig über die Begriffs- und Ideenwelt führender Geister der Weltgeschichte zur Tagesordnung ihrer eigenen Systemversuche übergehen, zu den schwierigsten Kapiteln der französischen Geistesgeschichte. Wie selten ein bedeutender Denker hat J. J. Rousseau das Bewußtsein der europäischen Großmächte aufgerüttelt; er hat das Fundament zu einer neuen, hohen Idee der Dichtung gelegt, die in England, Deutschland und Frankreich zur Romantik führte; er hat besonders in Deutschland den Sturm und Drang entfesselt und hat einen beträchtlichen Teil an den politischen, sozialen und religiösen Vorgängen der französischen Revolutionsgeschichte am Ende des XVIII. Jahrhunderts. Männer der verschiedensten Richtungen und Parteien, Dichter wie Goethe und Schiller, Wordsworth und Nodier, Philosophen wie Kant, Staatsmänner wie Robespierre haben sich immer wieder auf Rousseau berufen und sich zum Teil sogar an ihm geschult. Das war um so mehr möglich, weil Rousseau ein Mann von unüberbrückbaren Denkgegensätzen war und viele Geister anlockte, denen er den Schwung seiner inneren Begeisterung nicht in nüchtern-trockener Schulmannsart, sondern als Prophet und Dichter mitzuteilen wußte.

Die hierdurch entstehende Schwierigkeit einer sachlichen Interpretation Rousseaus hat Erdmann klar gesehen und stets vor Augen gehabt. Er versucht ein Teilproblem in Rousseaus Schriften einer Erklärung näher zu bringen: das Problem vom Verhältnis „Mensch“ — „Bürger“ oder weiter gefaßt dem von Staat und Religion, wie es sich in den maßgebenden politischen und staatsrechtlichen Schriften Rousseaus darstellt. Der Verfasser greift damit zugleich eine Frage von lebendigster Aktualität auf und von unvergänglicher Problematik, unvergänglich, solange der Mensch die Dialektik des homo politicus, der ihn in das konkrete, geschichtliche, staatliche Dasein stellt, und des homo religiosus, der ihn über das Diesseits hinaus zu Gott weist, in sich spüren wird. Hier wäre die interessante Linie von Augustin bis Rousseau aufzuzeigen gewesen. Der Verfasser beschränkt sich jedoch vorzüglich auf Rousseau selbst und untersucht die Antinomie von „homme“ und „citoyen“ im Verhältnis zur Religion, zum Staat und in der Pädagogik.

In zwei Teilen behandelt Erdmann das Problem: In einem ersten Teil leistet er in philologisch-ehrllichem Bestreben die unerläßliche

Vorarbeit, die darin besteht, uns aus den Schriften Rousseaus heraus ein Bild seines oft widerspruchsvollen Denkens, aber auch seiner sich tiefer und zuweilen tragisch offenbarenden, logischen Ordnung zu vermitteln. Er legt damit den Grund, auf dem wir das Teilproblem Staat und Kirche erst richtig in seiner umfassenden Bedeutung sehen und bewerten können.

Der zweite Teil bringt die Behandlung des eigentlichen Problems von der „religion civile“, um deren Idee und Verwirklichung im Staatsleben sich Rousseau zeit seines Lebens bemüht hat. Sich eng an die zeitliche Folge der Texte selbst haltend, hat Erdmann gezeigt, einem wie wechselvollen Schicksal die Behandlung dieser Frage in den verschiedenen Epochen des Genfers unterlegen ist. Er zeigt, wie Rousseau den Versuch einer Synthese unternimmt, und wie an der von Rousseau später erkannten inneren Unvereinbarkeit der Begriffe „patriotisme“ und „humanité“, „religion“ und „civil“ die künstliche Synthese beider Werte wieder zerbricht.

Als besonders interessierenden Ausblick stellt Erdmann die Frage nach der Wirkung Rousseaus auf die in innerer Beziehung zu ihm stehende französische Revolution. Er macht es deutlich, daß Rousseau und die französische Revolution zwei in ihrer Entwicklung und ihrem Schicksal parallele geistige und politische Phänomene sind, die zwar nicht durch äußere, literarische Beeinflussungen, aber durch eine innere autonome, dynamische Entwicklung eine tiefere Beziehung haben. Alle Parteien der Revolution haben sich auf Rousseau berufen, alle Männer von Mirabeau bis Robespierre sind seinem Einfluß unterlegen. Erdmann weist mit gutem Grund darauf hin, daß „letzten Endes die geheimsten und ursprünglichsten Kräfte, die zwischen Menschen und Zeitaltern hin- und hergehen, dem beobachtenden Blick nicht zugänglich sind“ (p. 70). Bei Rousseau und der französischen Revolution haben wir das eigentümliche Faktum, daß sich eine „Kongruenz ihrer inneren Struktur“ erweist ohne besondere historische und kausale Verknüpfung, nur, weil gleiche Grundhaltungen zu analogen Ausprägungen führen. Der Vf. zeigt, wie Rousseau und die französische Revolution letzten Endes mit den Lösungsversuchen der Staatsreligion gescheitert sind.

Die Arbeit ist im ganzen ein neuer, auf solider und ehrlicher Textinterpretation beruhender Beitrag zu der schon überreichen Rousseauliteratur, der manche auch für das heute wieder brennend gewordene Problem von Staat und Kirche bedeutungsvollen Perspektiven eröffnet. Die Arbeit zeigt zugleich, wie mühsam das Verständnis Rousseaus und der Weg zu ihm ist, wenn nicht nur ein Werk dieses Denkers Ausgangs- und Anhaltspunkt für eine Deutung der Probleme sein will, sondern die spannungsreiche Fülle seines Gesamtschrifttums berücksichtigt werden soll.

Berlin.

Walter Mönch.

Ernst Uhl, Die Sozialethik Johann Gerhards. München, Chr. Kaiser. 1952. 140 S.

Die Wendung von einer atomistisch-individualistischen zu einer organischen Haltung als Grundlage für die Behandlung aller Lebensprobleme, wie sie die beiden letzten Jahrzehnte in immer steigendem Maße gebracht haben, und wie sie jetzt im Nationalsozialismus zum Durchbruch gekommen ist, hat nach einer Anfangszeit alleiniger Weltanschauungsproblematik ganz naturgemäß die Fragen der Sozialethik in den Vordergrund auch des theologischen Interesses gerückt. Von

solcher Wende aus pflegt man dann, sehr bald auf die Vergangenheit zurückzuschauen, um, wie Uhl selbst als Motivierung für sein Buch angibt, von ihr zu lernen, wie man es machen soll und auch — wie man es nicht machen soll. Da eine neue Zeit mit neuen Augen schaut, entdeckt sie manches, was der Vergangenheit entging. Hupfeld hatte 1908 bei Joh. Gerhard nur Individualethik gesehen. Uhl erschließt uns den großen Theologen als Sozialethiker. Im 1. Teil wird zunächst in richtig gewähltem Vergleich mit Luther einer-, Melanchthon andererseits an der Hand der Stellung zum Gesetz die Grundposition Gerhards festgelegt. Gerhard kennt nicht mehr die absolute Höhenlage des rein Prinzipiellen bei Luther. Andererseits kommt die Zäsur, die die F. C. innerhalb unserer alten Dogmatik bedeutet, bei Gerhard darin zum Ausdruck, daß, bei aller Verwendung des Gesetzes auch durch ihn, das evangelische Liebesgebot bei ihm doch nicht so völlig vom Naturgesetz aufgesogen wird wie bei Melanchthon, sondern die offenerbarungsmäßig-heilsgeschichtliche Linie bei ihm stärker von Bestand bleibt. Damit ist für Gerhards Behandlung der Einzelprobleme, Ehe, Staat usw., der Uhl im 2. Teil seiner Untersuchung nachgeht, von vornherein eine ganz bestimmte gemeinsame Basis gegeben. Sie erreicht so gut wie nirgends Luthers souveräne Art, von einheitlich christlicher Fassung des Organismus aus unter Umständen sogar in der Form der Paradoxie zu entscheiden. Immer mischt, z. B. im Urteil über Ehelosigkeit oder bei der Stellung zur Arbeit, der naturrechtlich individualistische Einschlag Elemente mit unter, die aus dem Gesichtspunkt Zweckverband, nicht Gemeinschaft gewonnen sind. Andererseits bewahrt, wie Uhl zeigt, jene grundsätzliche stärkere Beachtung des heilsgeschichtlichen Momentes überall vor einem völligen Absinken in die Fassung der Sozialgebilde als Gesellschaft und läßt Gerhard für die für Gemeinschaft charakteristischen Elemente Verständnis haben und diese herauskehren. So ist die sorgfältige Untersuchung nicht nur in bezug auf die geschichtlichen Zusammenhänge, spez. auch für die Auswirkung des Naturrechts nach der Seite des Sozialen und die grundsätzlichen Grenzen, die eine Epoche mit seiner Verwendung immer sich selbst zieht, höchst instruktiv. Man kann in der Tat auch dafür, wie man es heute machen und nicht machen soll, etwas lernen.

Berlin.

A. Stolzenburg.

Wilhelm Bettermann, *Theologie und Sprache bei Zinzendorf*. Gotha, Leopold Klotz, 1935. 249 S. RM. 7.—

Wiewohl es einem Jeden, der nur ein wenig mit der Brüdergeschichte Herrnhuts vertraut ist, selbstverständlich war, daß es für Zinzendorf heute kaum einen Interpreten gibt, der aus profunderer Quellenkenntnis und tieferer Einsicht das schwierige Thema meistern könnte, als der Archivar der Brüderunität, so überrascht doch die Fülle der Gesichtspunkte in Bettermanns eindringlicher Arbeit: ohne Einschränkung gehört an den Anfang dieses Referats der Satz, daß unser Wissen um Zinzendorfs Theologie durch diese neue Darstellung entscheidend erweitert und vertieft worden ist.

Bettermann gewinnt seine Ergebnisse aus dem Mute zu einer grundsätzlichen Begrenzung: Er gibt die Einheit von Zinzendorfs Denkbäude preis, zeigt die „dynamische“, in steter Entwicklung begriffene, wenn auch um einige unumstößliche Kerngedanken kreisende, doch systemlose Lehre des Grafen und verschweigt nicht, daß die äußere Lage — notwendige Polemik nach außen, Sicherung der Gemeinschaft nach innen — manche Position bedingt hat, die das Bild

verschleiert. Bereits die Ausgangsthese ist so überraschend wie einleuchtend: Zinzendorfs Theologie wird aus den sprachlichen Eigentümlichkeiten der „Sichtungszeit“ (1745—1750) entwickelt, also gerade aus der Epoche seines Lebens, der die meisten Angriffe gelten, in der er zu den kühnsten Formulierungen griff, die um ihrer Seltsamkeit willen als „Verirrungen“ bezeichnet worden sind.

Da es ein System der Theologie Zinzendorfs nicht gibt, arbeitet Bettermann mit einer Beweisführung per exclusionem: Der Graf ist Antirationalist, weil er Gefühl und Empfindung als Erkenntnisprinzip in die Theologie einführt (was ihn aber wiederum von jeder „Gefühlsreligion“ trennt, die ohne den Begriff der Erkenntnis Gefühl und Heiligung gleichsetzt), er ist auch Antimystiker, weil er den Gottesbegriff als „Ungrund“, als schärfsten Gegensatz zur „Bibelidee“ ansah und — wenn er auch hier und da mystische Vokabeln verwandte — echten lutherischen Traditionalismus, Offenbarungsgedanken und Christologie zum Mittelpunkt seiner Lehre machte. Schwerer ist schon die Bestimmung der Beziehung Zinzendorfs zum vorromantischen Frühidealismus. Bettermann klärt sie durch die Herausarbeitung des zwiefach gerichteten Wahrheitsbegriffs: einmal subjektiviert ihn Zinzendorf, der um der Geradheit willen die redliche Aussage des Einzelnen, „wie es ihm ums Herz sei“, über die dogmatische Einheit der Glaubensaussagen stellt, zugleich aber wehrt er sich als orthodoxer Traditionalist gegen unzulässige Subjektivierung; im Zentrum steht unverrückbar und nur durch sich selbst bedingt die Offenbarungswahrheit.

Komplexer als das Verhältnis zu Rationalismus, Mystik und Frühidealismus ist das zum Pietismus. Zinzendorf beginnt in gewisser Übereinstimmung mit dem Pietismus, setzt sich in immer stärkerer Ablehnung mit den Schriften der Guyon auseinander, verwirft in der „Sichtungszeit“ um des Gedankens der Heilsgewißheit willen jegliches pietistische Erlebnischristentum, dem er die „Objekte“ entgegenstellt: Christi Blut und die Seitenwunde; durch „Versachlichung“ lenkt er von den „Regungen der sündigen Seele zur Erlösungstatsache“ zurück. Weil Zinzendorf als Gegner der Aufklärung über den, in dieser Zeitströmung wurzelnden Pietismus hinweg erneut Anschluß an Luther sucht und die Kräfte reformatorischer Frömmigkeit gegen eine in den Rationalismus mündende Orthodoxie verteidigt, ist er im eigentlichen Sinne der Erfüller des Pietismus geworden: er rettet eine echte Erscheinung lutherischer Frömmigkeit vor den Gefahren ihres Jahrhunderts.

Als Zwischenerscheinung, gleichermaßen nach vor- wie rückwärts gewandt zwischen Reformationsgeist, Mystik, Rationalismus, Pietismus und Frühidealismus (und von allen darum mißverstanden) erfüllt sich Zinzendorfs Lehrbegriff in seiner stets vom Praktischen her gewonnenen und darum vielfältig schillernden Weite. Bettermann erklärt die Grundhaltung: die eschatologische Komponente, — die Gemeine als eschatologische Größe —, die zentrale Bedeutung des Iytron und der Seitenwunde, — das Thomas-Erlebnis —, die zwiefache Richtung des Wahrheitsbegriffs und die Rolle der theologia crucis in steter Beziehung zur sprachlichen Verwirklichung. Hier danken wir ihm theologisch wie geistesgeschichtlich gleichermaßen bedeutsame Feststellungen. Wichtig ist zunächst der gesicherte Hinweis auf die unsinnlich gemeinte Bedeutung der Bildersprache. Zinzendorf selbst drängt zu einer schlichten, aus dem Kirchenlied sich herleitenden Formulierungsweise, er nimmt die Ausdrücke zunächst, wo irgend möglich, aus der Schrift selbst, er will auf seinem Wege vom „Psychologischen“ zur „Sache“

auch in der Ausdrucksweise Traditionalist sein. Das klingt angesichts seiner übertrieben wirkenden Neubildungen zunächst paradox, aber Bettermann macht einleuchtend klar, daß die Verwendung grotesk wirkender Wörter und Sätze nicht Ausdruck eines Gefühlsüberschwanges, sondern Drängen nach leicht merkbaren Kernsätzen ist: statt langer Deduktion soll der gemeine Mann eine vielleicht ästhetisch unzulängliche, aber wirksame Formel für eine Heilswahrheit erhalten. So konzentriert Zinzendorf seine ganze Theologie auf die Seitenwunde (und dieses Bild erstarrt ihm so sehr zum Dogma, daß er es gelegentlich persönlicher fassen und auflockern muß, wodurch der eigentliche Sinn der Wortbildung wieder ins Gegenteil verkehrt erscheint).

Der Weg Zinzendorfs heißt: Vollendung des Pietismus durch Rückführung zum Luthertum. „Weil aus ihm Luther redet, aber in den widerstrebenden Formen des 18. Jahrhunderts, muß der Zusammenstoß der Gegensätze zu barockähnlichen Formen führen.“ Diese Erklärung der Sprache Zinzendorfs, begründet durch seine Theorie vom „Spielen“, von der naiven Dankbarkeit gegenüber pietistischen Ansätzen zur Werkheiligkeit, führt zu einer geistesgeschichtlichen Theorie des Barock. Man pflegt das weltliche Gedicht des 17. Jahrhunderts als gesellschaftlich bedingt dem individualistischen geistlichen Liede entgegenzustellen; Bettermann erklärt demgegenüber aus dem Wahrheitsproblem, das dort wie hier Tradition und Norm gleich stark seien: nur müsse beim geistlichen Lied das Ich darum stärker beteiligt sein, weil es im Glauben keine „Distanzierung“ gibt: das Gedicht muß der objektiven Wahrheit entsprechen, es darf sich nicht auf die Richtigkeit der Form und die Verantwortunglosigkeit im Gedanken berufen. Nicht „Gesellschaft“ und „Ich“ stehen einander gegenüber, sondern die Wahrheitsfrage trennt geistliches und weltliches Barockgedicht.

Damit stellt Bettermann Zinzendorf in einen großen geistesgeschichtlichen Zusammenhang ein und berührt sich eng mit Gedanken, die der Referent in seinen Studien zu Czepko von anderer Seite her ausgesprochen hat: Ein Jahrhundert vor Zinzendorf haben Jacob Böhmes Schüler wie später der Graf „Merkverse“ geschrieben, die einfach und prägnant eine Glaubenstatsache ausdrücken wollten. Spätere haben versucht, diese Merksprüche zu echten Dichtungen umzuschmelzen, Wahrheit und gesellschaftliche Kunstform zu einen. Es waren Schüler Böhmes, Theosophen, letzte Vertreter eines Synkretismus, der seine Kraft aus der Mystik zog, ihnen bedeutete geistliche Wahrheit bindungslosen Individualismus der Erleuchteten — so kam der Gegensatz: Gesellschaftslied — Ich-Lied zustande. Zinzendorf ging hinter sie zurück, er kam wieder zu den Merkversen, die er, anstatt in epigrammatische Technik, in die Form des sangbaren Gemeinschaftsliedes kleidete, es war ein neuer, verspäteter Lösungsversuch des alten Problems, zeitlich zwar nach, begrifflich aber vor der Leistung der Tschesch, Czepko und Scheffler gelegen. Mit dieser Deutung ist die Forderung erfüllt, die Ref. in seinem Bericht über Huobers Buch (Z. f. K., 1934, S. 682) erhoben hat.

Mag an einigen Stellen von Bettermanns Buch eine (unnötige) apologetische Absicht den Stil bestimmen, mögen Einzelheiten noch unverknüpft erscheinen (so ließe sich Zinzendorfs Vorliebe für die *physica experimentalis* als verspätete Wiederaufnahme „pansophischer“ Welt- und Wissenschaftslehre deuten), hier liegt eine sachlich bedeutende und methodisch besonders glückliche Leistung vor, geeignet, die Vielfalt der Irrtümer über Zinzendorf ein für allemal zu widerlegen.

Wolfshau im Riesengebirge.

Werner Milch.

Wotschke, Theodor, Der Kampf in der Unität um die Führung der Kirche im achten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts. (= Heft 29 der Deutschen Wissenschaftlichen Zeitschrift für Polen.) Verlag der Historischen Gesellschaft für Posen, Posen (Poznań, ul. Zwierzyniecka 1) 1935.

Der Streit zwischen Adel und Geistlichkeit in der Unität, den Wotschke der Vergessenheit entreißt, hat an sich nur lokale Bedeutung und wird schließlich dadurch bedeutungslos, daß 1793 nach der 2. Teilung Polens die polnische Unität (10 adlige Geschlechter und 7 Gemeinden) dem reformierten Kirchendirektorium in Berlin unterstellt wurde. Er ist aber ein bezeichnendes Seitenstück zu der Kirchenpolitik der Territorialherren in Deutschland in der Zeit des Absolutismus, nur daß es in der Adelsrepublik Polen der evangelische Adel ist, der die unbedingte Herrschaft in der Kirche erstrebt und für eine kurze Zeit auch erringt. In der Heimat der Unität, in Böhmen, und auch in ihrem Zufluchtsland, in Polen, hatten sich die evangelischen Bekenntnisse nicht an den Fürsten anlehnen können, sondern den Schutz des Adels suchen müssen. Darum fielen sie in den österreichischen Ländern mit dem Unterliegen des Adels gegenüber der Fürstengewalt der Gegenreformation zum Opfer. In Polen ging die Entwicklung im ganzen ähnlich, nur daß hier kurz vor dem Ende des alten Polen der Adel noch einmal die politische Macht gewann, und in dieser Zeit wurde, was früher sein Dienst an der Kirche gewesen war, zu seinem Machtanspruch. Der Streit ging um die Einberufung der Synoden, um den Besitz des Gymnasiums in Lissa und um die Verwaltung der kirchlichen Gelder. Er entbehrt nicht der häßlichen Züge, z. B. der ehrenrührigen Verdächtigung der Geistlichkeit, als habe sie die Gelder gewissenlos verwaltet. Bezeichnend für die Lage Polens ist, daß der Streit eine Sache der großen Politik wird. Der Adel arbeitet mit dem russischen Gesandten zusammen, die Geistlichkeit sucht bei dem preußischen Hof Hilfe. Da es aber Friedrich der Große mit Rußland nicht verderben will, erringt der Adel durch den übermächtigen russischen Gesandten Stackelberg den Sieg. Er wird aber seines Sieges nicht froh; denn die schon durch die katholische Reaktion seit Jahrzehnten geschwächte Kirche ist durch den Streit noch mehr geschädigt worden, was der Adel am eigenen Leibe spürt; darum lenkt er schließlich ein und überläßt der Geistlichkeit wieder die ihr zukommenden Rechte. Der Schilderung des Streites gibt Wotschke noch zwei Dokumente im Wortlaut bei.

Herrnhut.

Bettermann.

Arthur v. Ungern-Sternberg, Schleiermachers völkische Botschaft aus der Zeit der deutschen Erneuerung. Gotha. Leopold Klotz. 1935. 252 S. RM. 7.—, Lw. RM. 9.—.

Die kritische Haltung der dialektischen Neuorthodoxie gerade Schleiermacher gegenüber bewies, daß ihre Reaktion auf den Liberalismus zwar aus einem Frontmachen von der Transzendenz her allem Immanenten gegenüber erwuchs, daß aber in bezug auf das andere Gegensatzpaar: atomistische oder organische Haltung, noch keine Neuorientierung erfolgt war. Wenn eine wirkliche solche sich heute zunächst in einem starken Interesse für Hegel kundtut, so wird sie in den kommenden Jahren mit innerer Notwendigkeit, evtl. sogar mit der Gefahr, das Richtige an der Position der Dialektiker wieder preiszugeben, auch Schleiermacher wieder in den Vordergrund rücken.

v. Ungern-Sternbergs Untersuchung über Schleiermachers völkische Botschaft ist ein Ansatz dazu, der über das frühere Werk des Verfassers: „Freiheit und Wirklichkeit. Schleiermachers philosophischer Reifeweg durch den deutschen Idealismus“, hinaus die Richtung anzeigt, in der sich dies Interesse an Schleiermacher vor allem bewegen wird. Nach einer Darstellung des Hineinwachsens Schleiermachers in seine großen Aufgaben wird zunächst seine praktische Anteilnahme an der Reform der deutschen Bildung geschildert. Es folgt eine ausführliche Behandlung von Schleiermachers pädagogischen und staatsphilosophischen Ideen. Ein kurzes Kapitel über die Stellung des Christentums zu Volkstum und Staat nach Schleiermacher bildet den Abschluß und sucht dem Ganzen die letzte Vertiefung zu geben.

Die spez. in den beiden mittleren Kapiteln sehr ausführlichen Darlegungen drohen gelegentlich den durch das Thema abgesteckten Rahmen zu sprengen. Andererseits versteht es Vf. zu zeigen, — und da liegt das Verdienst des Buches —, wie Schleiermachers Stellung ganz einheitlich aus seinem vom Idealismus ausgehenden, aber durch das Christentum über diesen hinaus bis zum Letzten, dem Verwurzelsein in Gott, vertieften Empfinden für Organismus abfolgt. Das gilt gleicherweise von der Vertiefung des gebieterischen Pathos eines Fichte zum Gehorsam gegenüber göttlicher Schicksalsfügung im Erleben der Befreiungsjahre wie von der Verknüpfung des Neuen mit den wirklichen Werten der Vergangenheit. Das betrifft die Ethisierung der gesamten Pädagogik durch den zugrunde gelegten Gedanken der Volksgemeinschaft, unter dem ihre sämtlichen Einzelaufgaben sich zusammenfassen und in feiner Verbindung von Personalismus und Sozialismus statt zu gesellschaftlich-sozialen zu national-politischen werden. Das gilt schließlich vom organischen Aufbau des Staates selbst, mit dem er in vielem den Zuständen seiner Gegenwart voraus-eilt und die Klippen sowohl der späteren klassisch liberalen Staatsauffassung wie der Hegelschen Staatsomnipotenz auf das glücklichste vermeidet. Schließlich wird der Abstand vom zeitgenössischen Idealismus immer schwerwiegender, und die Antworten, die Schleiermacher findet, weisen hin auf die Gründung im Gehorsam des Glaubens, die ihn aus der Front des nur romantisierenden Denkens heraushebt und auf die reformatorisch-lutherische Linie stellt. Ohne daß eine Tendenz des Verfassers sich unangenehm bemerkbar machte, springen die Parallelen zu der von gleicher organischer Haltung bestimmten Gegenwart, ihren Behauptungen, Forderungen, Handlungen und Aufgaben, damit aber einerseits auch die zur Gefahr der Reaktion wie andererseits die zu der Notwendigkeit, den Neubau über immanente Gegebenheiten hinaus in wirklicher Religion zu vertiefen, überall deutlich heraus. Einen letzten Schritt hat Vf. nicht mehr getan. Mit dem durch das Erleben der Gegenwart geschärften Auge sieht er zwar überall deutlich den Gegensatz zur naturrechtlich-individualistischen Linie der Geistesgeschichte. Er sieht aber nicht, daß das individuelle Moment beim jungen Schleiermacher nicht Individualismus, sondern auch schon aus dieser Linie des Organischen erwachsene Individualität war, die nur der Bezogenheit auf konkrete Aufgaben und des dadurch zu bewirkenden Reifens bedurfte, so daß, wenn man ein positives Christentum mit einbaute, — in dem Verschlungenwerden dieses durch immanenten Idealismus liegt die Grenze bei den anderen Romantikern —, der Übergang von der Jugend zum Mannesalter sich durchaus organisch und innerlich notwendig vollzog.

Berlin.

A. Stolzenburg.

Martin Schellbach, *Theologie und Philosophie bei von Hofmann.* (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Band 58, Heft 2.) Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1935. 207 S. Brosch. RM. 5.—.

Die Gestalt Hofmanns hat sich von jeher der Erforschung gegenüber ebenso anziehend wie zurückhaltend bewiesen. Er ist wohl eine der eigenartigsten und reichsten Gestalten unter den Theologen des vorigen Jahrhunderts, und Schellbach hat schon recht, wenn er dieser Eigenart zuliebe Hofmanns Besonderheit gegenüber Schleiermacher wie gegenüber den anderen Erlangern, besonders Frank, deutlich herausarbeitet. Aber Hofmann hat sich wohl auch wie kein zweiter jeder näheren Erforschung seiner Wurzeln widersetzt. Man kennt die Namen derer, die Hofmann beeinflusst haben, Kraft, Beck und Auberlen, sodann Ranke, schließlich Schelling, um die wichtigsten zu nennen. Aber Hofmann hat nie recht herausgegeben, worin und wie weit er eine positive Beeinflussung selber zugesteht. Er hat eigentlich immer nur — besonders in den Briefen an Delitzsch — die Grenzen oder das Nichtvorhandensein solcher Einflüsse behauptet. So ist denn der Erforscher der Hofmannschen Quellen schon auf den Vergleich angewiesen.

Die Einfallspforte der Philosophie war für Hofmann Schelling. Die Frage, welcher Anteil hierbei dem frühverstorbenen, dunkelsinnigen Philosophen v. Schaden zukommt — die zahlreichen Schriften dieses Schülers Schellings sind wenig zugänglich —, das hat Schellbach in seinem klugen und scharfsinnigen Buch nicht eigens untersucht. Diese Philosophie, die Hofmann hier vor sich hatte, war nun allerdings stark theologischer Herkunft: Philosophie der Offenbarung. Hofmann ist ihr gegenüber Biblizist geblieben, was Schellbach in der glücklichen Formel andeutet: Die Offenbarung war ihm nicht ein Moment an der Geschichte, sondern die Geschichte wurde ihm ein Moment an der Offenbarung. Ob trotzdem — welche Fülle von Problemen Hofmanns Begriff der Geschichte als Organismus inne wohnt, habe ich Theol. Blätter 1929, Sp. 54 ff. erörtert — der Gedanke der Heilsgeschichte an den Rand der Hofmannschen Ideenwelt befördert werden darf, wie es Schellbach tut, darf füglich bezweifelt werden.

Schellbachs Arbeit beschränkt sich nach den umfassenden Abgrenzungen auf eine Erörterung des theologischen Wissenschaftsbegriffes, auf Wissenschaftslehre und Methodenlehre der Theologie bei Hofmann. Hier fördert er besonders durch die Bereitschaft, für die Gegenwart aus alten Tagen zu lernen, viel Richtiges zutage. Hofmann war in der Tat an methodischer Gewissenhaftigkeit und in der Entschlossenheit, vom Inhalt des Christentums her sich Form und Methode der Theologie diktieren zu lassen, vielen Neueren über. Überwältigend kommt die Universalität des theologischen Blickes bei Hofmann durch Schellbachs Buch heraus, die sich in der Ethik Hofmanns besonders dokumentiert.

Begreiflicherweise hat Schellbach seine Beweisführung vorab auf das „Lehrganze“, das dem Schriftbeweis vorausgeht, und auf die posthume „Enzyklopädie“ gestützt. Dadurch ist aber doch das Bild Hofmanns auf seine starren Züge, die der Systematiker Hofmann zweifellos auch zeigt, beschränkt. Hofmann war eben gerade darin stark, daß er nicht auch einer unter vielen Systematikern des 19. Jahrhunderts war, sondern zugleich Exeget, der bis in die Methode der Auslegung des Textes hinein, die ihm eine ganz besondere Stellung unter den Exegeten gibt, zur Rechenschaft übers Ganze bereit war. Und damit berühren wir den geheimnisvollen Punkt an Hofmann: er war

von einer eigenartigen Liebe zum Konkreten — Exegese und Geschichte — erfüllt, er hatte den allen Biblizisten eigenen Hang, sich mit der Lage der Zeit, ja mit der Politik zu beschäftigen. Hofmann hat sich als Betrachter seiner Zeit, darin ähnlich und anders als Harleß, er hat sich als Politiker oft und in heute noch lehrreicher Weise geäußert. Schellbach kommt nur in einer Anmerkung (S. 185) auf diesen ganz wesentlichen Zug an Hofmann zu sprechen. Man kann aber gerade jene Bewegtheit Hofmanns nicht herauslassen und seine Systematik und Methodologie isolieren. Kann man es bei anderen Systematikern, bei ihm kann man es sicher nicht. Die Dreiteilung der theologischen Disziplinen hat Hofmann einfach von Schleiermacher übernommen. Es ist das Verdienst Schellbachs, auf das Problem aufmerksam gemacht zu haben, das darin liegt, daß die Systematik — und obendrein noch in der Form einer Entfaltung der Selbstaussage des Glaubens — bei Hofmann den Vorrang vor der Geschichte bekommt. Aber man täusche sich über die nur methodische Bedeutung dieser Wendung nicht. Hat schon die Selbstaussage des Glaubens logische Priorität, so doch nicht sachliche. Denn sachlich ist der Glaube gegründet in der Geschichte der in Christus erneuerten Menschheit (sic!). Wir stehen im Vollzug dieser Geschichte drinnen. Wir erkennen sie — nach Hofmann — wohl im Spiegel unseres gläubigen Selbstbewußtseins. Aber sie vollzieht sich fortwährend um uns her, und eilt ihrer Vollendung entgegen.

Wir danken der vortrefflichen Arbeit Schellbachs eine Erneuerung der Beschäftigung mit Hofmann auch dann, wenn wir die Art der Systematisierung Hofmanns für eine gelinde Verengung halten.

Erlangen.

Wolfgang Trillhaas.

Emanuel Hirsch, Kierkegaard-Studien I—II. Gütersloh, Bertelsmann, 1933. 961 S.

Hinter diesen Kierkegaard-Studien liegt eine imponierend große Arbeit, und das Resultat dieser Studien wird entscheidende Bedeutung für alle spätere Kierkegaard-Forschung bekommen. Hirsch hat Recht, wenn er im Vorwort schreibt: „Mit jedem Jahrzehnt wird es sich klarer herausstellen, daß K. zu den wenigen ganz großen Gestalten des lutherischen Christentums gehört, in denen sich ein Umbruch, ein neuer Anfang vertieflichen Denkens mit einer neuen Ursprünglichkeit, einer neuen Vertiefung christlicher Frömmigkeit zu untrennlicher Einheit verbindet.“

Gegenüber der Arbeit, die hier in Dänemark getan worden ist, wendet Hirsch ein, daß wir allzuviel aus den dichterischen Darstellungen herausgelesen haben, z. B. aus den Einlagestücken in „Schuldig—Nichtschuldig?“ Außerdem meint er, daß die Forschung bisher irregeleitet wurde, weil sie sich naiv nach den von Johannes Climacus in der „Nachschrift“ gegebenen Erklärungen gerichtet hat. Was kann Kierkegaard dafür, daß dieser Pseudonym, konsequent von seinen Voraussetzungen aus, die Schriften falsch versteht?! Und im „Gesichtspunkt“ ist der Leitgedanke „Betrug in das Christentum hinein“ auf eine solche Weise hineininterpretiert worden, daß die Erklärung sich nicht ganz damit verbinden läßt, daß die pseudonymen Schriften Kierkegaards eigne Entwicklung sind. Gewiß weiß auch die bisherige Forschung, daß eine Entwicklung vorgegangen ist. Aber eigentümlich für Hirsch ist es, daß er nachweist, welche Entwicklung von Schrift zu Schrift vorgeht, und namentlich, welche entscheidende Bedeutung auf Kier-

kegaards Leben und Denken Regines Verlobung mit Schlegel im Jahre 1845 gehabt hat.

Im Zusammenhang mit diesen neuen Gesichtspunkten zeigt Hirsch, daß es notwendig ist, umzudenken in vielen anderen Hinsichten. Das wichtigste ist vielleicht dies, daß die ganze übernommene Aufstellung mit den Stadien nicht zu den Schriften paßt, wenn man sie von ihrem eignen Inhalt aus versteht. Vergebens habe ich mit den Schwierigkeiten gekämpft, die das ethische Stadium in „Entweder-Oder“ enthält. Es wirkt befreiend, wenn Hirsch beweist, daß K. sich gar nicht ein „Entweder—Oder“ gedacht hat, in dem es sich um den Gegensatz zwischen dem ästhetischen und dem ethischen Stadium dreht. Er hat schildern wollen, was er selbst durchlebt hatte: den Gegensatz zwischen der ästhetischen Lebenseinstellung und dem Christentum. Der Gerichtsrat repräsentiert das Christentum, was man unter andern aus seinen Aussagen über die Reue ersehen kann. Dagegen kann man mit Recht sagen, daß im andern Teil von „Entweder-Oder“ eine bis in den Grund gehende Existentialanalyse fehlt, d. h. eine Rechenschaft dafür, wie die christliche Lebenseinstellung möglich ist. Diese Analyse wird erst nach und nach in den folgenden pseudonymen Schriften gegeben.

Bei der Darstellung der Entwicklung von K.s Gedankenwelt legt Hirsch großes Gewicht auf die Stütze, die seine Theorien von den erbaulichen Reden her erhalten. Aber auch hier bricht Hirsch radikal mit den Behauptungen von Johannes Climacus in der „Nachschrift“. Johannes Climacus macht überall einen entscheidenden Unterschied zwischen erbaulichen und christlichen Reden. Dieser Unterschied ist im Widerstreit mit den Gedanken K.s zu der Zeit, wo er die Redesammlung herausgab. Er ist die Konsequenz von dem ganzen System der Stadien.

All dieses macht es einleuchtend, in welchem Grad es für Hirsch ein methodisches Prinzip ist, die Erforschung von K.s Leben mit der Erforschung des Fortschrittes seiner Gedanken zu verbinden.

Zum Verständnis der Jugendjahre bahnt sich Hirsch nicht den Weg durch die verschiedenen Bruchstücke der Dichterwerke, dagegen beginnt er mit einer Analyse einer in Deutschland unbekanntten Arbeit, der literarischen Anmeldung von H. C. Andersens Schriftstellerei, besonders „Nur ein Spielmann“. Die Anklage K.s ist, daß Andersens Verfasserschaft keine durchgekämpfte Lebensanschauung zur Grundlage hat. K. denkt an das Christentum. Dieser Angriff entspricht grade der Tatsache, daß K. selbst im Mai 1838 durchgebrochen war zu einer bewußten Aneignung des Christentums in einer Form, die auffallend an Luthers Durchbruch erinnert, besonders durch die Identifikation von Christus als Richter und Versöhner.

Dann beweist Hirsch, mit Hilfe seiner besonderen Kenntnisse dieser Periode des deutschen Geisteslebens, daß K. schon sehr früh, vor 1838, mit Hegel gebrochen hatte, den er damals nur aus zweiter Hand kannte, daß er auf Leben und Tod mit der Romantik kämpfte, in der die Ironie alle festen Werte auflöste, wie der junge Fichte und Daub Bedeutung für ihn hatten, und daß bei der Bekämpfung der Romantik allezeit doch ein gemeinsamer Hintergrund für sie und ihn da war, nämlich die Gewißheit um Gottes Dasein und um ein Gottesverhältnis, das tief in der Subjektivität ruhte.

Danach behandelt Hirsch die Begebenheiten, die mit der Verlobung in Verbindung stehen. Hier zerreißt er nun mit einer Resolut-

heit, in der ich nicht ganz mit ihm einig bin, alle Gedanken darüber, daß etwas Sexuelles mit im Spiel gewesen sei. Man fragt nun mit Spannung, was ist dann im Wege gewesen? Die Verfluchung Gottes durch den Vater als Kind kann das Ganze nicht bewirkt haben. Bei der Antwort geht Hirsch davon aus, daß für jeden Dichter, der mit religiös-ethischer Tiefe leben will, eine unlösbare Spannung besteht zwischen der religiösen Richtung der Tiefe und der dichterischen Richtung mit ihrer freien Phantasiewirksamkeit. Diese Spannung hat bei K. eine ungeheure Stärke erlangt, und sie war ihm ein nie zu bewältigendes Leid. Gegen dieses Leid hat sich seine Natur in Trotz empört, bis er geistig gegen Gott seine Faust ballte: nun wollte er dies Leid als einen Fluch behalten sein ganzes Leben hindurch, damit es ihm eine Anklage gegen den lebendigen Gott sein konnte. Als Beweise für diese Ansicht werden die merkwürdigen Stellen III 312 und XI 182—83 angeführt.

Dieser wunderliche Zusammenhang von Selbstverfluchung und Gotteslästerung ist also nach Hirsch die Schuld in seinem Leben. Es fällt gleich in die Augen, in welchem Grad diese Lösung mit dem übereinstimmt, das der innerste Nerv in den Seelenkämpfen ist, welche wir in den Tagebüchern vor der Herausgabe der Anticlimacuschriften beobachten können. Damals handelte es sich auch ständig um den Gegensatz: charaktervolles Handeln oder nur Dichter sein. Ferner bekommt seine Schuld eine überraschende Gleichheit mit der Gotteslästerung des Vaters, und man begreift, daß sie in dieser Verbindung über sein ganzes Leben die verhängnisvolle Macht bekommen konnte. Aber trotz aller Beredsamkeit Hirschs muß man sicher sagen, daß es eine sehr geniale, aber unbewiesene Hypothese ist — wie auch die andern; aber man muß einräumen, daß durch diese Hypothese doch so viele Rätsel gelöst werden, und daß durch sie sein Leben in einer wunderbaren Einheit gesehen werden kann. Und diese Hypothese befreit ihn von allen Erdichtungen einer sexuellen Schuld.

Welche Bedeutung hat nun diese Gotteslästerung für seine spätere Entwicklung gehabt? Er war gerade an sie genagelt, auch dann, als er durch die Reue zu dem Erlöser den Weg gefunden hatte, der ihm in einem Richter und Versöhner war. Sogar das Gottesverhältnis machte die Schuld auf eine solche Weise lebendig, daß das Vergessen in Gott zugleich das Erinnern wurde. Die Angst, die damit verbunden war, blieb seines Lebens innerstes Geheimnis, das er Regine nicht anvertrauen konnte. Nur durch die indirekte Mitteilung der pseudonymen Schriften konnte er ihr möglicherweise helfen, daß sie ihm selbsttätig auf die Spur käme.

Erst als es K. gelang, die Schuld ganz mit der Vergebungsgnade zu durchdringen, erhielt das Geheimnis den Namen „Pfahl im Fleisch“. Die Schwermut vermochte er nicht zu heben, aber er kam dazu, sie zu tragen, indem er in Gottes Gnade ruhte. Mir kommt es vor, daß das, worin Hirsch am höchsten kommt, diese Schilderung ist, in der das bleibende Leid und das Ruhen in Gottes Gnade vereinigt sind. Das ist eine Schilderung, die niemand geben konnte, der nicht das Gemeinsame an Luthers Erlebnis und K.s Erlebnis sehen konnte.

Es kann kein Zweifel darüber sein, daß Hirsch recht hat, wenn er K. als einen Christen lutherischer Prägung auffaßt. Es ist mir eine Freude zu sehen, daß er in dieser zentralen Beurteilung K.s mit mir einig ist. Ich hatte meine Auffassung von der Einheit von Gericht und Gnade erworben durch die Arbeit mit Kierkegaard,

bevor ich darauf aufmerksam wurde, daß sie grade eine echt lutherische war.

Im Hinblick auf die Zeit vor 1846 ist das Neue bei Hirsch, daß er bewiesen hat, daß man sich das rechte Verständnis versperrt durch das Aufstellen von Stadien. Was da wirklich vor sich gegangen ist, ist ein vertieftes Verstehen der christlichen Existentialdialektik. Der Ausdruck selbst hat zur Voraussetzung, daß das Christentum keine Lehre ist, sondern eine Existenzform, und daß das Verstehen sich also nicht um das Christentum als Lehre drehen soll, sondern um seine Möglichkeit als Existenzform. Diese Untersuchung mit der dazu gehörenden Erkenntnistheorie ist es, die K.s Schriften vor allem enthalten. Tiefer und tiefer dringt die Untersuchung in die merkwürdige Existenzform ein, die im tiefsten Sinne persönlich, aber gleichzeitig ein auf den historischen Jesus Christus bezogenes Verhältnis ist. Für dieses Doppelverhältnis, in welchem die historische Gestalt des Erniedrigten und die innere Existenzumwandlung der Subjektivität zu einer untrennlichen Einheit verbunden sind, hat K. den Ausdruck „Gleichzeitigkeit mit dem Erniedrigten“ geprägt. Die Paradoxlehre hat, wie auch ich gesagt habe, die Aufgabe, zu verhindern, daß der Glaube etwas anderes werde als ein Existenzverhältnis. Droht er damit, ein intellektuelles Verhältnis zu werden, dann soll er sofort angehalten werden durch die Einsicht, daß der Gegenstand des Glaubens, intellektuell aufgefaßt, das Paradox ist. Deshalb darf der Gegenstand des Glaubens nicht intellektuell aufgefaßt werden. Die einzig richtige Auffassung ist die Umbildung der Existenz, die mit der Gleichzeitigkeit identisch ist.

Diese Grundansichten sind es, an die Hirsch denkt, wenn er meint, daß Kierkegaard eine epochemachende Bedeutung für das Denken der lutherischen Kirche hat, und daß er ein Umdenken von der Theologie fordert. Aber dann muß ein in Deutschland gewöhnliches Mißverständnis korrigiert werden, ein Mißverständnis, das mit der falschen Auffassung der Stadien zusammenhängt.

„Der bei uns in Deutschland hergebrachte Gebrauch der Nachschrift läßt sich grob ungefähr auf die Formel bringen: sie schildere das Ethische und das Religiöse allein mit der Absicht, es als nicht christlich-religiös, nicht Glaube an das Paradox, ganz aus dem Christlichen auszuschneiden. Diese Deutung verdiente die goldene Medaille in einem Wettbewerb, wer die größte Torheit über Kierkegaard zu sagen imstande sei. Die Nachschrift will grade klarmachen, daß alles Christliche, das nicht die Unbedingtheit des Ethischen und die Tiefe religiösen Leidens und religiöser Schuld in sich trägt, unechte ästhetische Religiosität, christlich maskiertes Heidentum ist.“ Dieser Anschauung will die Nachschrift zur Geltung verhelfen im Gegensatz zu dem gewöhnlichen Allerweltschristentum, das weder religiösen noch ethischen Ernst hat.

Schon durch diese Grundgedanken wird Kierkegaard große Bedeutung für unsere Kirche bekommen können, sie enthalten eine neue Grundlage für die lutherische Theologie. Aber vom Corsarangriff an werden Kierkegaards Gedanken erneuert, indem er tiefer und tiefer versteht, daß, wenn das Christentum als eine solche Existenzumwandlung zur Gleichheit mit dem Erniedrigten aufgefaßt wird, dann ist die christliche Kirche ein Mißverständnis, und mit Recht trifft sie die Verachtung der Menschen. Weiter gehen die neuen Gedanken davon aus, daß, falls jemand (was gewiß notwendig wäre) die bestehende Christenheit zwingen wollte, dieser

Wahrheit in die Augen zu sehen, dann würde er mit dieser „bestehenden Christenheit“ zusammenstoßen, denn diese bestehende Christenheit will vor allem Ruhe haben. Deshalb konzentrieren sich alle Gedanken Sören Kierkegaards um die Gestalt des kommenden Märtyrers, nur ein solcher kann die Christenheit aufwecken. Unter dem Gericht stehend bestimmt Kierkegaard sich selbst als ein Strebender, der hinflieht zur Gnade. Dasselbe zu tun wäre auch der Kirche möglich, wenn sie sich unter das Gericht beugte. Mit einer eigentümlichen, durch Sorge gesättigten Bitterkeit merkt Kierkegaard, daß der Kirche hochehrwürdiger Repräsentant, Bischof Mynster, nicht bereit ist, das zu tun. Nun ja, so kann K. in dieser Kirche kein Amt suchen. Das ist das für ihn so schwere Opfer, das er willig bringt.

So bekommt er nicht nur die Bedeutung, der lutherischen Kirche in ihrem Denken neue Bahnen zu zeigen, sondern der Abschluß seines Lebens stellt der Kirche eine Frage. Daß dieser Mann sie stellt, bedeutet, daß wir nicht das Recht haben, entrüstet sie von uns zu stoßen; sie zwingt uns zur Rechenschaft.

Und Hirsch selbst schließt seine Schrift, indem er eine Rechenschaft ablegt, die durch alles Vorhergehende vorbereitet werden sollte. Denn wenn Kierkegaard uns nicht etwas Entscheidendes zu sagen hätte, worauf wir eine Antwort geben müssen, so wäre es sinnlos, mit ihm so viele Jahre zu arbeiten. Ich glaube, daß Hirsch mit mir einig ist in einem Gedanken, den wir in persönlicher Aussprache einmal in Kopenhagen durchdachten: Es ist unehrlich, ihn gebrauchen zu wollen, wenn man ihm nicht Rechenschaft dafür steht, was man mit seinem letzten Angriff auf die Kirche macht.

Hirschs Rechenschaft lautet so: Erstens: Die Einübung im Christentum geht davon aus, daß Gottes ewige Wahrheit in Jesus Christus in dieser Welt Wirklichkeit geworden ist. Die Aneignung davon im Glauben kann nur durch die Umbildung der Existenz vor sich gehen zu der Gleichheit mit ihm in seiner Erniedrigung. Das enthält, daß er der lebendige Maßstab ist, mit dem unser Leben gemessen werden muß. Er kann darum nur angeeignet werden zum Gericht. Aber unter dem Gericht wird er der Versöhner, in dem Gottes unveränderliche Liebe uns gegeben wird. Wenn er als Richter und Versöhner angeeignet wird in existentiellern Glauben, bewirkt er Unruhe in Richtung auf Verinnerlichung. Das ist das wenigste, was er wirken kann. Die ganze Umbildung der Existenz ist das Vollkommene; jeder Abstand wird als Minus gebucht, der Unruhe weckt, eine Unruhe, die nur der Versöhner fortjagen kann. Wird nun diese Unruhe in Richtung auf Innerlichkeit auf die Kirche angewendet, da sieht man, daß diese Kirche „die bestehende Christenheit“ ist, beunruhigt werden, in ihrer Christlichkeit beunruhigt werden sollte, aber gerade nicht die will. Die lutherische Kirche lebt alle Zeit in der Gefahr, die ausgedrückt ist mit der Wendung „die bestehende Christenheit“. Ein Christentum, das die Unruhe vergißt, ist nicht Christentum.

Zweitens: Aber zusammen mit diesem göttlichen Ernst ist bei Kierkegaard etwas anders verschmolzen. Man hat recht, Kierkegaard darauf aufmerksam zu machen, daß die Voraussetzungen unserer Kultur andre sind als die der Kultur, der das Neue Testament gegenübersteht. Es ist eine *differentia specifica*, die sich nicht wegleugnen läßt. Die Apostelzeit stand vor einer Kultur, für die das Christentum fremd war. Unter diesen Verhältnissen war der Märtyrer die richtige und höchste Form für die Forderung Gottes. Nun aber stehn wir mitten in einer Kultur, die in vielen Hinsichten vom Christentum gelernt hat, die durchsäuert ist mit christlichen Gedanken.

Es geht von Christus eine doppelte Wirkung aus in das Volksleben, teils eine innere, die Unruhe wirkt in Richtung auf Verinnerlichung, teils eine mehr äußere, die doch von großer Bedeutung für das Volksleben ist. Das, was so entsteht, ist nicht eigentliches Christentum, sondern eine Vorgestalt echten Christseins. Und wir haben ihr gegenüber nicht immer die Aufgabe, Märtyrer zu sein, sondern lauschend auf Gottes konkreten Willen zu hören. Die veränderten Verhältnisse haben die Aufgabe verändert, aber auch diese neue Aufgabe ist voll von Leid und Angst, sie wird nur in Furcht und Beben gelöst.

Denn das ist das eigentümliche bei Hirschs Betrachtung, daß diese beiden Betrachtungsarten in einem gesehen werden müssen. Der Gedanke der neuen Aufgabe darf uns nicht die Unruhe in Richtung auf Verinnerlichung rauben. Im Gegenteil soll diese Unruhe auch verpflanzt werden in die Art und Weise, mit welcher wir suchen, die neue Aufgabe zu vollbringen.

Unter dem Kampf mit Kierkegaard ist also bei Hirsch dieser Gedanke um die Vorgestalt entstanden. Es ist klar, daß dieser Gedanke auch die Erklärung abgibt, weshalb Hirsch ins Lager der Deutschen Christen übergegangen ist. Es fällt ihm nicht ein zu denken, daß die Vorgestalt in dieser neuen Gestalt Christentum sei. Er hofft, ihr die Unruhe in Richtung auf Verinnerlichung einflößen zu können, wenn er sich ganz unter ihr Wahrheitsmoment beugt. Ich muß sagen, daß er in dem Gedanken um die Vorgestalt recht hat, aber wenn die Vorgestalt nun die Unruhe in Richtung auf Verinnerlichung nicht wünscht und nicht versteht, was dann? Die Kierkegaardsche Unruhe kann doch nicht auf dem Altar der Vorgestalt geopfert werden sollen?

Kopenhagen.

E. Geismar.

Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933; dass. Band 2: Das Jahr 1934. Gesammelt und eingeleitet von Kurt Dietrich Schmidt. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1934; 1935. 200, 192 S. Kart. je RM. 4.60, geb. je RM. 5.60.

Diese beiden wichtigen Bände, herausgegeben von dem früheren Kierker Kirchenhistoriker, jetzigen theol. Leiter des Seminars zu Hermannsburg, sollen doch auch hier angezeigt werden. Sie bieten das wesentliche Material zum Verständnis der inneren Geschichte der deutschen evangelischen Kirche in den beiden genannten Jahren — ein weiterer Band, das Jahr 1935 umfassend, soll wohl demnächst erscheinen —, soweit es um die Kirche und ihr grundsätzliches Verhältnis zu Volk, Staat, Recht usw. geht. Kurze, aber doch alle wichtigen Momente berührende, in größter Sachlichkeit gehaltene Einführungen lassen die Etappen der kirchlichen Entwicklung und die in sie eingreifenden Faktoren erkennen; man wird dem Verfasser heute zugestehen, daß er recht gesehen hat. Die Verwertung des wohl fast vollständig dargebotenen Materials im einzelnen bleibt dem Benutzer überlassen, dem lediglich bibliographische Hilfen gegeben werden. So ist eine Sammlung geschaffen worden, zu der jeder dankbar greifen wird, der sich mit der Kirchengeschichte der letzten Jahre beschäftigen will, die sich auch als Grundlage von Seminarübungen trefflich eignet.

Berlin-Lichterfelde.

Walter Dreyf.

Zur polnischen Kirchengeschichte.

„*Reformacja w Polsce*“ (Reformation in Polen). Organ der Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Reformation in Polen. Herausgeg. von Stanisław Kot. Jahrg. VI, Nr. 21—24, Warschau 1954, S. XVIII, 308.

Nach sechsjähriger Unterbrechung erschien der vorliegende Jahrgang dieser für die Forschung unentbehrlichen Zeitschrift. Der neue Band hält sich auf der wissenschaftlichen Höhe seiner Vorgänger (Vgl. ZKG. XLIX, 1930, S. 78 f.). Ohne Bindung an eine bestimmte Richtung oder Partei werden in der „Reformation in Polen“ die Vorkommnisse des Reformationszeitalters unter besonderer Berücksichtigung des kulturgeschichtlichen Ertrages behandelt. Der um das Zustandekommen des Unternehmens rühmlich verdiente Herausgeber Stanisław Kot eröffnet die Reihe der Beiträge des VI. Jahrganges mit einer Studie über „Erasmus Otwinowski, den Hofmann, Dichter und dissidentischen Schriftsteller“. Der Vf. weist überzeugend nach, daß die von Brückner seinerzeit in der Zamojskischen Bibliothek entdeckten und von Chrzanowski 1903 herausgegebenen Dichtungen eines protestantischen Anonymus von Otwinowski herrühren. Diese Feststellung nimmt er zum Anlaß, dessen Lebenslauf und literarische Tätigkeit aufzuhellen. Es handelt sich hierbei um einen Vorkämpfer der neuen Lehre, der zwar nicht zu den führenden Geistern gehörte, aber mit um so größerer Zähigkeit seine Feder in den Dienst der Sache, zuerst der Calviner und hernach der Arianer stellte. Durch den Überfall auf einen katholischen Priester während der Fronleichnamsprozession 1564 in Lublin machte er viel von sich reden. K. weist besonders seiner Dichtung *Heroes Christiani*, worin er die um die Reformation in Polen verdienten Männer feiert, den ihr gebührenden Platz zu. Auch verweist K. auf die Bedeutung des Dienstes Os. im Hause Tęczynski für seine geistige Entwicklung. — Viktor Weintraub bietet eine „Übersicht über die Forschungen“ betr. den „Anteil des Herzogtums Preußen an der Reformation in Polen“ mit dem Ergebnis, daß ein abschließendes Urteil erst nach einer systematischen erschöpfenden Erschließung der Königsberger archivalischen Bestände möglich sein werde. Beachtenswert ist sein Urteil über Herzog Albert: Entgegen politischen Vorteilen habe dieser aus einer Art apostolischen Sendungsbewußtseins sich gedrängt gefühlt, die Verbreitung des Luthertums in Polen zu betreiben. — Josef Chechelski weist den „Einfluß der Scholastik auf Andreas Frycz Modrzewski“ auf Grund zahlreicher Stichproben aus dessen Werken nach und stellt hierbei eine Synthese zwischen Thomismus und Skotismus, die M. während seiner Studien an der Krakauer Hochschule kennengelernt hatte, fest; in der Theologie neige er mehr zum Thomismus, in der Philosophie mehr zum Skotismus. — In Auseinandersetzung mit K. Górski (vgl. ZKG. XLIX, S. 77 ff.). „Um den Ursprung des polnischen Antitrinitarismus“ stellt sich Marek Wajsbium die Aufgabe, das theologische Sondergut des Gregor Paulus, des eifrigen Vorkämpfers dieser Richtung in Polen, durch Abgrenzung der auf ihn einwirkenden Strömungen festzustellen. Er erblickt es in dem allerdings mißlungenen Versuch, Nominalismus und Rationalismus auf lutherischer Grundlage auszugleichen. — Julian Krzyżanowski erörtert die Zusammenhänge und Voraussetzungen der 1560 in Brest erschienenen polnischen Bearbeitung der „Legende von der Päpstin Johanna“, einer nur noch in einem Exemplar in Kórnik erhaltenen antikatholischen Flugschrift. Zugleich

unterrichtet K. über den Stand der Forschung in dieser Frage. — Stanislaw Ptaszycki verweist zur „Geschichte der Warschauer Konföderation aus dem Jahre 1573“ auf die Textabweichungen in den Beschlüssen über diesen bedeutsamen Akt der polnischen Gesetzgebung in den Beschlüssen der Provinziallandtage, die der Wahl Heinrichs v. Valois vorausgingen. — „Auf der Suche nach einer Synthese der Reformation in Polen“ lehnt Konrad Górski den Versuch M. Wajsblums, ihren Aufstieg und Niedergang aus rein wirtschaftlichen, also materiellen Begleitumständen zu erklären, ab, und verweist auf die durch das Aufkommen des Antitrinitarismus ungeachtet seiner zersetzenden Wirkungen für den polnischen Protestantismus erwiesenen geistesgeschichtlichen Triebkräfte. — Als „Verfasser der Dichtung ‚Apologeticus‘ aus dem Jahre 1582“, einer antijesuitischen Schrift zur Verteidigung der Warschauer Konföderation, nimmt Heinrich Barycz den nicht weiter bekannten protestantischen Schriftsteller Stanislaus Niwiński an, während Edmund Bursche seinerzeit die Autorschaft des litauischen Kastellans W. Agryppa sich ausgesprochen hat. — „Aus der Geschichte der kalvinischen Literatur in Polen“ erinnert Tadeusz Grabowski u. a. an den in Vergessenheit geratenen Dichter der Wilnaer Gemeinde Josef Domaniewski. — „In der Angelegenheit der Entstehung der Danziger Bibel“ veranschaulicht Maria Sipaytt die Schwierigkeiten, unter denen die 1600 beschlossene, aber erst 1632 in Danzig gedruckte polnische Bibelübersetzung zustande kam. Den Hauptanteil an der Übersetzung weist sie Daniel Mikołajewski zu, der entgegen dem Wunsche der Auftraggeber sich von der Brester Bibel möglichst unabhängig machte. — Marek Wajsblum stellt die Ausführungen über „Die Reformation in der ‚Goldenen Freiheit‘ (Roman) der Sophie Kossak-Szczuck“ richtig. — Unter „Quellenstücken“ bringt Kamila Kantak „neue biographische Einzelheiten über Biernatz aus Lublin“ auf Grund einer Eintragung in einer Klosterbibliothek, Kazimierz Miaskowski „Einige Worte über den Kastellan Stanislaus Myszczkowski und sein (unbestimmtes) Verhältnis zur Reformation“. Kazimierz Piekarski druckt eine Buchwidmung des Bischofs „Hosius an Modrzewski“ ab, Peter Bańkowi seinen „unbekannten Widmungsbrief des A. Frycz Modrzewski an den Herzog Albrecht von Preußen“, worin der Herrscher um Beilegung des osiandrischen Streites gebeten wird. Edmund Bursche und Kazimierz Piekarski veröffentlichen bisher unbekannte „Melancthoniana Polonica“ Heinrich Barycz berichtet über „Die erste religiöse Polemik des Jakob Górski“, Professors an der Krakauer Universität, gegen Gregor Paulus. Andreas Wojtkowski bietet eine Übersicht über „die Handschriften des Simeon Theophil Turnowski“. Bemerkenswert ist ferner der Bericht E. M. Wilburs über die Errichtung eines Grabdenkmals für Fausto Sozzini in Luslawice im Jahre 1933. 45 Buchanzeigen unterrichten über den heutigen Stand der Forschung. Aus einer Mitteilung der Redaktion geht hervor, daß weitere Hefte der Zeitschrift vorbereitet werden. Möge es dem unermüdlischen Herausgeber gelingen, sein weit gestecktes Ziel ungeachtet aller Schwierigkeiten zum Nutzen der Forschung zu erreichen!

Stanisław Kot, *Anglo-Polonica*. Englische handschriftliche Quellen zur Geschichte der Kulturbeziehungen Polens mit England (Polnisch). Warschau, Veröffentlichungen der Kasse nam. Mianowski. Institut zur Förderung der Wissenschaft, 1935, S. 92. Sonderdruck aus dem XX. Bd. der „Nauka Polska“.

Während seines dreimonatlichen Aufenthalts in England hat St. Kot, der bekannte, bedeutende Kunsthistoriker, auch auf dem Gebiete der polnischen Reformationsgeschichte, in Cambridge, Oxford und London die dortigen archivalischen Bestände auf Nachrichten über die kulturellen Beziehungen mit Polen durchforscht. Über den Ertrag seiner wichtigen Studien berichtet er in dem vorliegenden Aufriß. Für die Kirchengeschichte Polens fallen nicht minder beachtenswerte Notizen ab, so über die Gebetbücher der Jagiellonen, den Aufenthalt Johannes Laskis in England, die kirchlichen Einigungsbestrebungen der Evangelischen, die polnischen Arianer, die litauische Bibel und das Kollektieren der Protestanten Polens. Der Abschnitt über Laski bringt bisher unbekannt Einzelzüge aus dem Leben der Londoner evangelischen Flüchtlingsgemeinde; der Anteil des Pastors der englischen Kolonie in Elbing John Durie an den protestantischen Einigungsbestrebungen wird durch Ks. Mitteilungen verdeutlicht; ferner weist der Vf. auf den Einfluß hin, den der polnische Sozinianismus auf die englische Denkweise ausgeübt hat; das Interesse englischer Kreise für die litauische Bibelübersetzung des Polen Chyliński erklärt K. aus dem gesteigerten Einfluß der Bibel in der zweiten Hälfte des 17. Jhds.; in den Bittgesuchen der polnischen Protestanten spiegeln sich deren kirchliche Nöte. Einzig in seiner Art ist der von K. herangezogene Briefwechsel zwischen dem Gnesner Erzbischof Andreas Olszowski und dem Erzbischof von Canterbury Sheldon im Jahre 1675 in der Angelegenheit der durch den Krakauer Bischof Trzebicki angefochtenen Primatsrechte des Gnesner Stuhles, dem Leo X. 1515 die Vorrechte des Erzstuhles von Canterbury zuerkannt hatte.

Wien.

Karl Völker.

Heinrich Barycz, *Historja uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu* (Geschichte der Jagiellonischen Universität im Zeitalter des Humanismus), Krakau, Verlag der Jagiellonischen Universität, S. XVI, 762. 1935.

Unter Humanismus im weiteren Sinne des Wortes versteht der Vf. die in der Geistesgeschichte immer wieder aufkommende Richtung, die darauf abzielt, den klassischen Formen der Antike in der Denkweise, der Literatur und Forschung Geltung zu verschaffen. Den nachhaltigsten Einfluß hat die unter den Einwirkungen der Renaissance stehende humanistische Bewegung ausgeübt. An der Krakauer Universität stellt B. das Vorhandensein dieser Bestrebungen bis ins 17. Jhd. fest. Es ergibt sich für ihn eine Dreiteilung des historischen Verlaufs, die Zeit der Blüte (1500—1535), des Niederganges (1535 bis 1572) und des Verfalls (1573—1610). Die Einschnitte in den Jahren 1535 und 1572 sieht er gegeben einerseits durch die Abwanderung führender humanistischer Lehrer und das Wiedererstarken der Scholastik und andererseits durch die nach dem Tode des letzten Jagiellonen an der Krakauer Universität entstandenen Schwierigkeiten äußerer und innerer Art. Innerhalb der drei Perioden entwirft er ein anschauliches Bild von der Gestaltung der Hochschule in ihrer Gesamtheit, wie nicht minder von den Wandlungen im Umkreis der einzelnen

Fakultäten und Wissenszweige. Er beleuchtet das Verhältnis der hohen staatlichen und kirchlichen Amtsträger zur Universität, ebenso die Stellungnahme der polnischen Gesetzgebung zur Hochschulfrage; die Bemühungen um den nutzbringenden Aufbau des Studienbetriebes sowie um die finanzielle Sicherstellung der Krakauer Alma mater durch entsprechende Stiftungen spielen hierbei die entscheidende Rolle. Für die Anfangszeit sind von entscheidender Bedeutung die Darlegungen über die Einrichtung des Studiums im Griechischen und Hebräischen, wie nicht minder über die Heranziehung auswärtiger Lehrkräfte der neuen Geistesrichtung und deren Auseinandersetzung mit den Vertretern der Scholastik, die schließlich die Oberhand behielten. B. zeigt aber, wie auch bei Verfechtern der strengsten Kirchlichkeit humanistische Elemente nicht fehlen. Mit besonderer Sorgfalt ist der Vf. bemüht, die an der Hochschule wirkenden Lehrpersonen festzustellen, sowie die ehemaligen Hörer, die später den Durchschnitt übertrugen, festzuhalten. Aus der Glanzzeit der Anfänge ragen als Dozenten u. a. hervor: Rudolf Agricola, Joh. Vadian, der Engländer Leonhard Coxe, aber auch von Inländern der Mediziner Nikolaus Sokolnicki, der Astronom Martin Biem, der Geograph Johann Stobniczki. Unter den Studierenden finden sich Rej, Modrzewski, Kochanowski, Hosius, Wujek, Orzelski, nachmalige eifrige Vorkämpfer der Reformation ebenso wie der Gegenreformation. Die Stellung für und wider die neue Lehre wurde, wie B. im einzelnen zeigt, insofern zu einer Schicksalsfrage der Universität, als der protestantische Adel seiner Söhne an auswärtigen Hochschulen studieren ließ, als die Landeshochschule sich je länger je mehr in den Dienst der alten Kirche stellte. Und doch wurde 1554 die Berufung Melanchthons erwogen. Stankarus als Lehrer des Hebräischen und Lismanini als Mitglied der theologischen Fakultät weisen darauf hin, daß Verbindungsfäden zur Reformation vorhanden waren. Wiewohl sich die Krakauer Universität gegen die kirchlichen Neuerungen erklärte — ihre Schüler überfielen wiederholt das Versammlungshaus der Krakauer Evangelischen, bis sie es dem Erdboden gleichmachten —, erwuchs ihr doch im Jesuitenorden, der durch seine Kollegien ebenfalls eine höhere Bildung zu vermitteln suchte, ein scharfer Konkurrent, der ihr zahlreiche Hörer abzog. B. zeigt den Werdegang der Jagiellonischen Hochschule von der internationalen Bildungsstätte zur höheren Provinzialschule für den Kleinadel und die Kleinbürgerschaft auf. Diese Gestaltung der Dinge prägt sich auch in der Lebenshaltung der Lehrer und Schüler aus. B. leuchtet in diese Verhältnisse hinein. Wie in diesem Abschnitt, so verarbeitet der Vf. auch in dem das Werk abschließenden Abriss der Geschichte der Bücherbestände der Jagiellonischen Universität eine Fülle bisher unbekanntes Quellenstoffes. Dies gilt übrigens von dem gesamten Werk. Ein Vergleich mit den betreffenden Abschnitten in der zweibändigen „Geschichte der Jagiellonischen Universität“ von K. Morawski (1900) läßt erkennen, daß B. völlig neue Bahnen eingeschlagen hat. Die Übersicht über die von ihm benutzten Archive des In- und Auslandes zeigt, daß er darauf bedacht war, nach Tunlichkeit die gesamten ihm erreichbaren Archivalien heranzuziehen. In seiner Darstellung verliert er sich dennoch nicht in Einzelheiten, sondern betrachtet von einer höheren Warte aus den Verlauf der Gestaltung der Krakauer Universität in dem von ihm ins Auge gefaßten Zeitraum unter Erschließung bisher verhüllter Einblicke in den Gegenstand.

Wien.

Karl Völker.

Aus Zeitschriften.

Archiv für Kulturgeschichte 26, 2—3, 1955/56. H. Grundmann, Die Frauen und die Literatur im MA. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Schrifttums i. d. Volkssprache. H. Spehr, Frühgermanentum, W. Köhler, Das Christusbild im Heliand. H. Leube, Neuere Kirchengeschichte. **The Catholic Historical Review** 21, 2—4, 1955/56. E. Stein, La Période Byzantine de la Papauté. M. P. Andrews, Separation of Church and State in Maryland. F. A. Mullin, The Palatine of Durham. H. E. Bolton, The Black Robes of New Spain. J. Moss Ives, The Catholic Contribution to Religious Liberty in Colonial America. M. Watters, Bolivar and the Church. M. J. Hynes, The Church of Ireland 22, 1. 1956. D. Sargent, The Trial of Sir Thomas More. M. R. P. McGuire, Medieval Studies in America. **The Harvard Theological Review** 28, 4. 1955. K. Sp. Gapp, The Universal Famine under Claudius. 29, 2. 1956. J. Starr, An Eastern Christian Sect: The Athinganoi. M. P. Charlesworth, Providentia and Aeternitas. **Historisches Jahrbuch** 55, 4. 1955. E. Fleig, Zur Geschichte des Einströmens französ. Restaurationsdenkens nach Deutschland. W. Koelmel, Beiträge zur Verfassungsgeschichte Roms im 10. Jh. J. Ramackers, Eine Kassation von Papstbriefen unter Lucius III. (1185). F. Zoepfl, Zur Geschichte der Germanen. H. Jedin, Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte. 56, 1. 1956. Th. Freudenberger, Die Bibliothek des Kardinals Domenico Grimani. L. Santifaller, Papsturkunden für das Trienter Domkapitel. M. Braubach, Lothringische Absichten auf den Kölner Kurstuhl 1712/13. J. Vincke, Recht und Verfassung in Staat und Kirche. **Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses** 15, 3—6. 1955. M. Haller, La question juive pendant le premier millénaire chrétien. M. Goguel, Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne. A. Koyré, Hegel à Jéna. J. Pannier, De la Préréforme à la Réforme. A propos des deux dernières publications de Lefèvre d'Étaples (1534). 16, 1. 1956. Th. Preiß, A propos de Kierkegaard. **Theologische Blätter** 14, 7—12. 1955. O. Piper, Die Grundlagen der Eckehartschen Theologie. H. Strathmann, Schrift und Bekenntnis. G. Stuhlfauth, Außer Gebrauch gekommene kirchl. Kultgeräte. K. Beth, Die Religion der Abessinier. 15, 1—6. 1956. W. Köhler, Ursprung und Wesen der Problematik: „Staat und Kirche“. Karl Fr. W. Schmidt — Joachim Jeremias, Ein bisher unbekanntes Evangelienfragment. (Pap. Lond. Christ. I edd. Bell and Skeat.) J. Pannier, Hugenottentum und Germanentum. F. Torm, Bild der nordischen Theologie. J. Jeremias, Das neugefundene Fragment des Johannesevangeliums. G. Krüger, Overbeckiana. **Theologische Quartalschrift** 116, 3—4, 1955. Balanos, Zum Charakterbild des Kirchenhistorikers Eusebius. Geiselman, Zur frühm.a. Lehre vom Sakrament der Eucharistie. Jedin, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung (Schluß). König, Das Papstwerk Joseph de Maistres. Bastgen, Die ersten Bischofskandidaten der oberrheinischen Kirchenprovinz. 117, 1. 1956. Kurfeß, Kaiser Konstantin und die Sybille. **Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte** 29, 2—4. 1955. J. Müller u. N. Cur-

ti, Die Beginen von Somvix. N. Flueller, P. Marian Herzog, Pfarrer zu Einsiedeln und sein Anteil an den Franzosenkämpfen in Schwyz 1798. S. Wind, Der hl. Karl Borromäus und die Einführung der Kapuziner in die Schweiz. E. Folletête, La nomination des curés dans les paroisses du Jura bernois. O. Vasella, Der Krieg Berns gegen Savoyen im Jahre 1536 ... 30, 1. 1936. E. Folletête, Les tentatives de la Réforme à Porrentruy, au XVI^{me} siècle. O. Vasella, Neues über Utz Eckstein, den Zürcher Pamphletisten. **Zeitschrift für Theologie und Kirche** 16, 3—4. 1935. K. Nadler, Volksreligion und Christentum in Hegels theologischen Jugendschriften. 17, 1—2, 1936. J. Wendland, Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie. K. Nadler, Die religiösen Grundlagen der Lebensphilosophie des C. G. Carus.